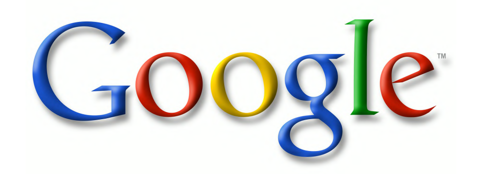
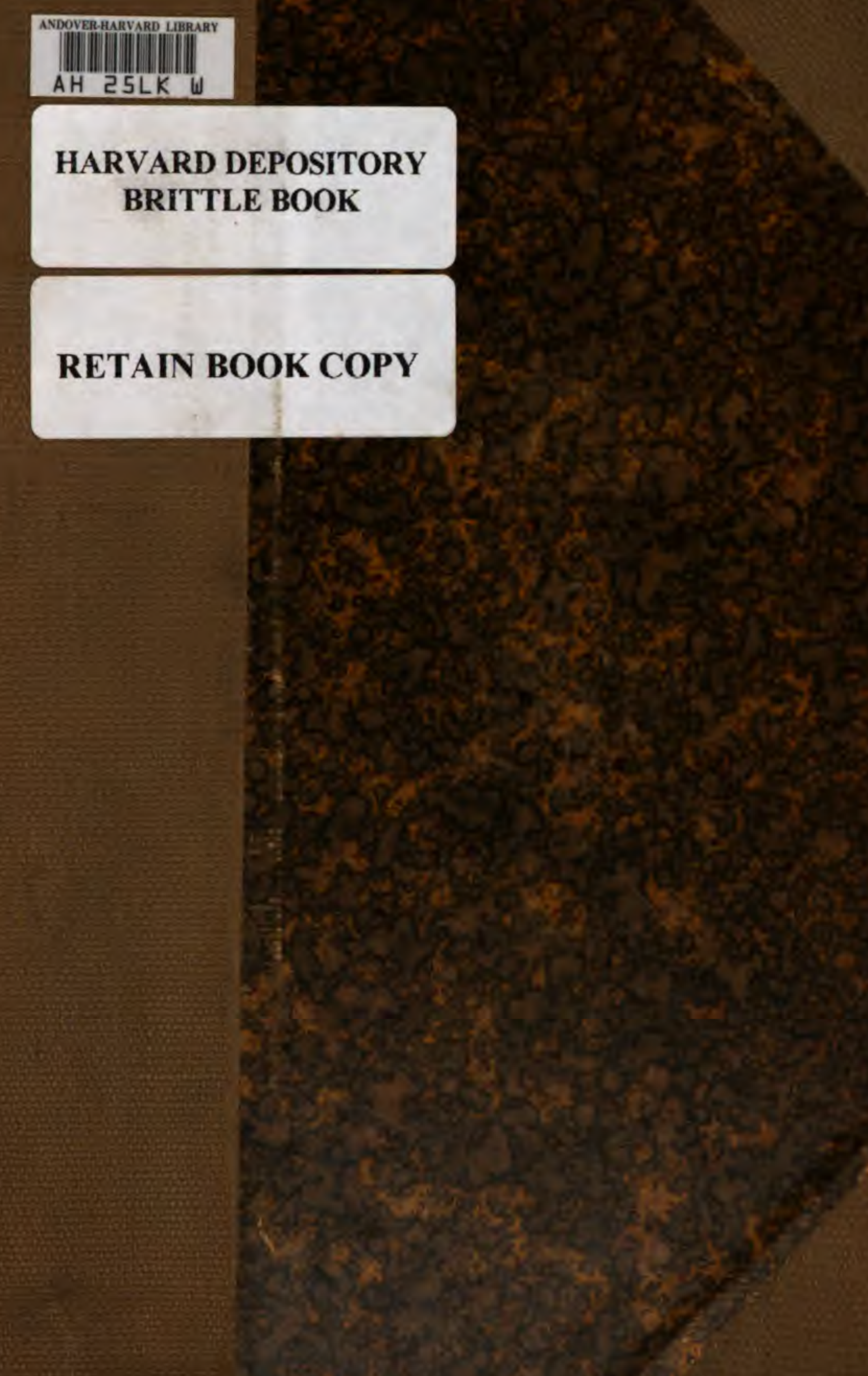


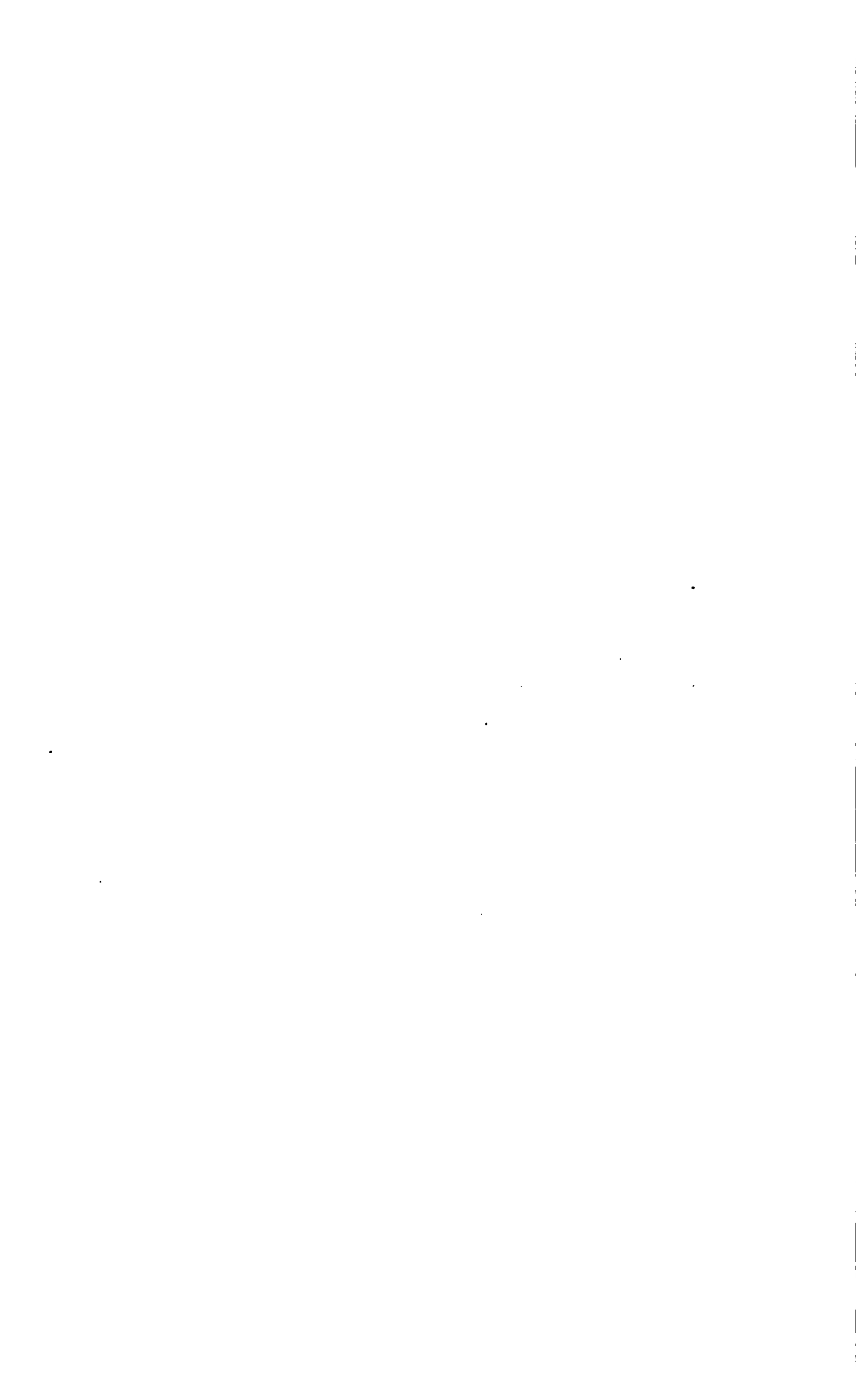

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 25LK W
HARVARD DEPOSITORY
BRITTLE BOOK
RETAIN BOOK COPY


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
ET
VE RI TAS
CHRISTO
ECCLESIAE









5/2

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr. W. FELL in Münster i. W., Prof. Dr. J. FELTEN in Bonn,
Prof. Dr. G. HOBERG in Freiburg i. B., Prof. Dr. N. PETERS in Paderborn,
Prof. Dr. A. SCHÄFER in Breslau, Prof. Dr. P. VETTER in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. O. BARDENHEWER in München.

DRITTER BAND.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

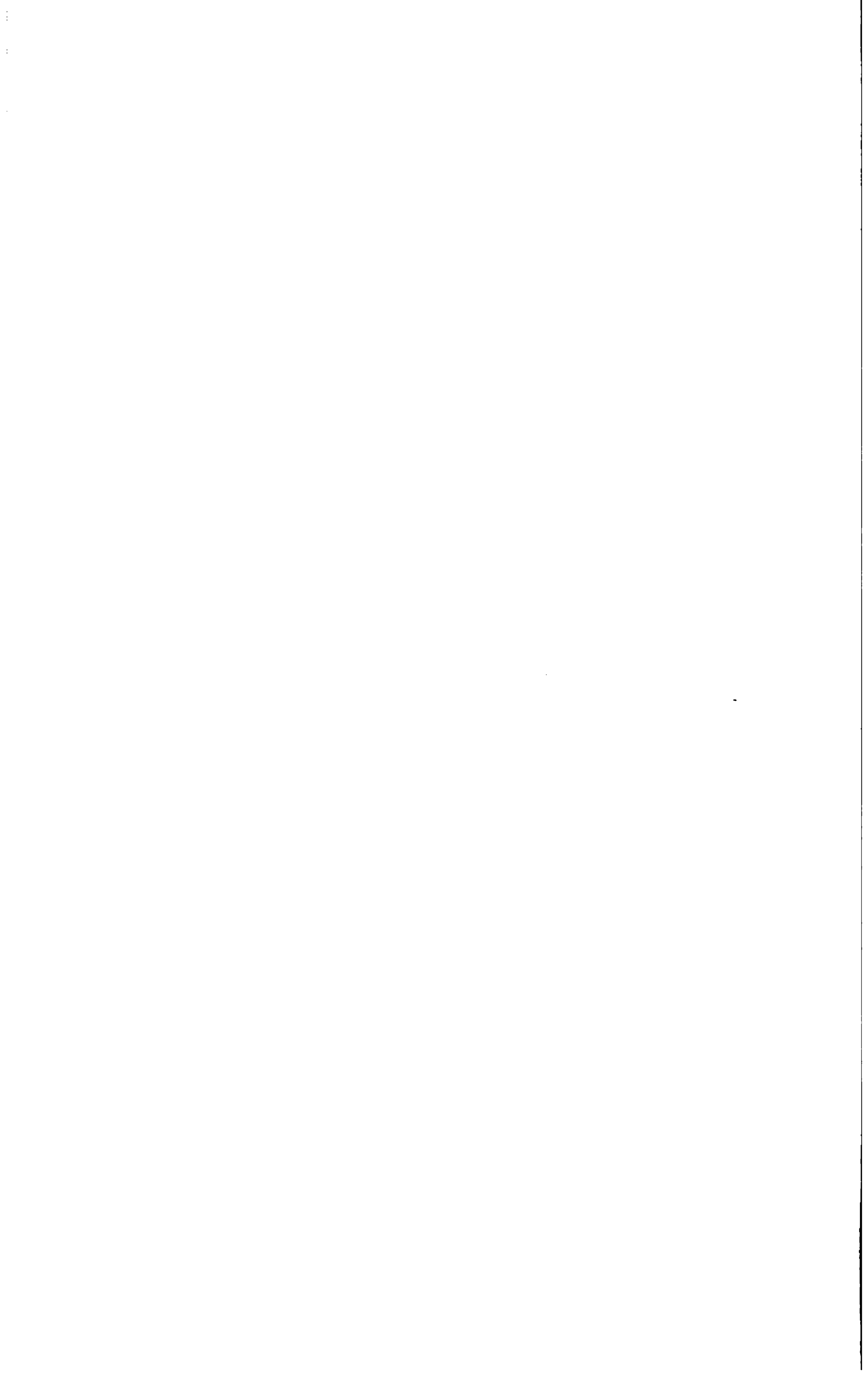
FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1898.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

1898, April 8 -
Divinity School

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt

des dritten Bandes.



BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

III. BAND, 1. HEFT:

DIE

LAGE DES BERGES SION.

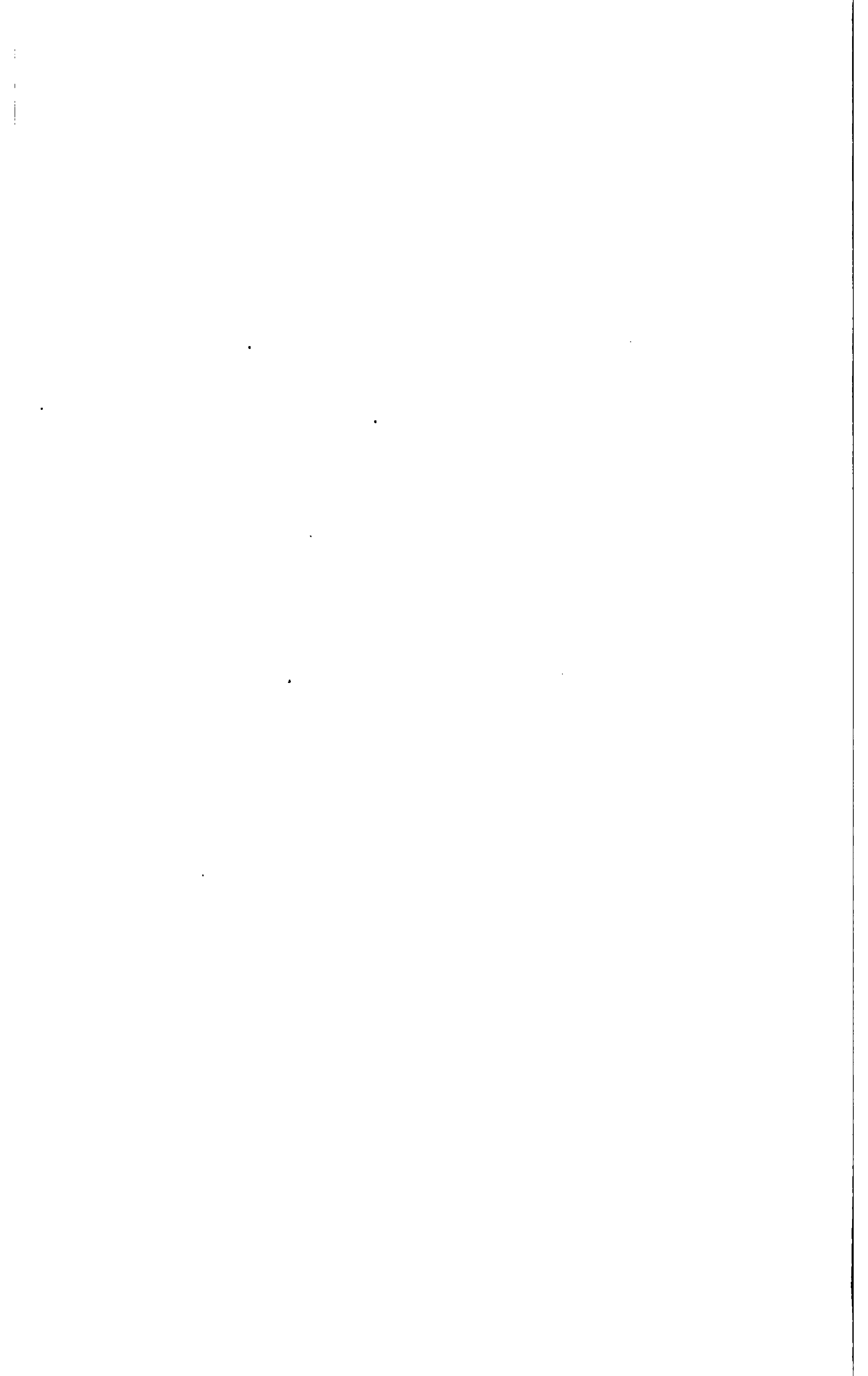
VON

PROF. DR. KARL RÜCKERT.

MIT EINEM PLAN.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1898.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.



BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr. W. FELL in Münster i. W., Prof. Dr. J. FELTEN in Bonn,
Prof. Dr. G. HOBERG in Freiburg i. B., Prof. Dr. N. PETERS in Paderborn,
Prof. Dr. A. SCHÄFER in Breslau, Prof. Dr. P. VETTER in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. O. BARDENHEWER in München.

DRITTER BAND.

ERSTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1898.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

DIE

LAGE DES BERGES SION.

VON

PROF. DR. KARL RÜCKERT.

MIT EINEM PLAN.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1898.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Imprimi permittitur.

Friburgi Brisgoviae die 10. Januarii 1898.

† **Fridericus Justus Knecht,** Vic. Cap.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Einleitung.

Sion oder Pseudosion? Sucht man mit Recht oder mit Unrecht den Berg Sion an dem seit Jahrtausenden gezeigten Ort? So fassen wir die Sionfrage, welche der neuesten Zeit angehört und bei ihrer Bedeutung für die biblische Topographie wie für die Echtheit oder Unechtheit der ältesten Jerusalemer Sanctuarien von Gelehrten und Pilgern mit reger Theilnahme erörtert wird. Damit deuten wir zugleich an, dass es in vorliegender Studie nur auf die Begründung der eigenen Anschauung abgesehen ist, nicht auf die Darlegung und Besprechung fremder und theilweise befremdender Ansichten, die alle darin zusammentreffen, dass sie von der altherkömmlichen Bestimmung der Lage des Berges Sion abgehen. Darum mag auch hier niemand eine umfassende Zusammenstellung der vielen ausführlichern und kürzern (notes) Meinungsäusserungen zur Sionfrage erwarten. Die Veröffentlichungen in Büchern und Zeitschriften, auf welche Bezug genommen ist, sind je an ihrer Stelle genannt. Sonst sei bezüglich der einschlägigen Literatur auf unsern Artikel „Sion in der Heiligen Schrift" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (2. Auflage) verwiesen.

Die richtige Bestimmung der Lage des Berges Sion kommt der Lösung einer Hauptfrage der biblischen Ortskunde gleich. Bei der engen Verknüpfung der Sionfrage mit einer Reihe topographischer Nebenfragen hängt davon das richtige Bild Altjerusalems ab; durch sie erhält der gesamte Stadtplan sein eigenartiges Gepräge. Darum ist die Sionfrage „der Schlüssel"[1] zu dessen richtiger Aufstellung, deren „Kern- und Ausgangspunkt"[2]. Kein Wunder, dass die Frage nicht

---

[1] Sayce, Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement 1888, p. 215.

[2] Tobler, Topogr. v. Jer. I, 42.

zur Ruhe kommen will, dass sie immer aufs neue geprüft wird und noch lange nicht einträchtig entschieden ist. Die neueste reiche Ausbeute des Grabscheits im Süden des biblischen Jerusalem scheint bei der ihr eigenen Mehrdeutigkeit die Unruhe eher zu steigern als zu mindern. Liegt hierin zunächst eine wissenschaftliche Berechtigung unserer Veröffentlichung, so kommen zu derselben noch Rücksichten der Pietät hinzu.

Seitens der französischen Väter vor dem eigentlichen Stephansthor zu Jerusalem, gewöhnlich Damaskusthor genannt, ist es recht artig und gut gemeint, wenn sie den Franziskanern, den berufenen Hütern des Heiligen Grabes, die Versicherung geben, dass ihre neue über England aus Deutschland gekommene Aufstellung die „vom ganzen christlichen Alterthum" verbürgte „Echtheit des Abendmahlssaales" ebensowenig berühre als die Echtheit des Grabes Christi[1]. Die Consequenz bleibt auf Seiten des protestantischen Pfarrherrn von Geudertheim, des Begründers ihres „Systems", der von Anfang dem traditionellen Sion „das Davidsgrab und die Apostelkirche mit dem Coenaculum und der Geisselungssäule" absprach und dieses alles auf der Hochfläche des „Moriah" unterbrachte[2]. Freilich war für diese Sanctuarien auf dem Tempelplatz zu keiner Zeit Raum[3]. Die Rettungsplanke zweier Sion, eines „davidischen und christlichen"[4], hilft nicht aus der Noth. In topographischem Sinne kennt die Geschichte bloss einen und einerlei Berg Sion. Andererseits kann das Heilige Grab durch das vielgerühmte „neue System" nur an Ansehen verlieren. Wo dasselbe „ausserhalb" der ersten oder zweiten Mauer Jerusalems war, sagt nur die Tradition. Hat diese beim Berg Sion die Welt getäuscht, so verdient sie auch bezüglich des Heiligen Grabes wenig oder keinen Glauben.

Unser Standpunkt ist derjenige der Tradition. So, und nur so, wird sich, wie wir hoffen, auch bei der Sionfrage bestätigen, dass es im Gewoge der Meinungen noch etwas gibt, was historisch unumstösslich feststeht.

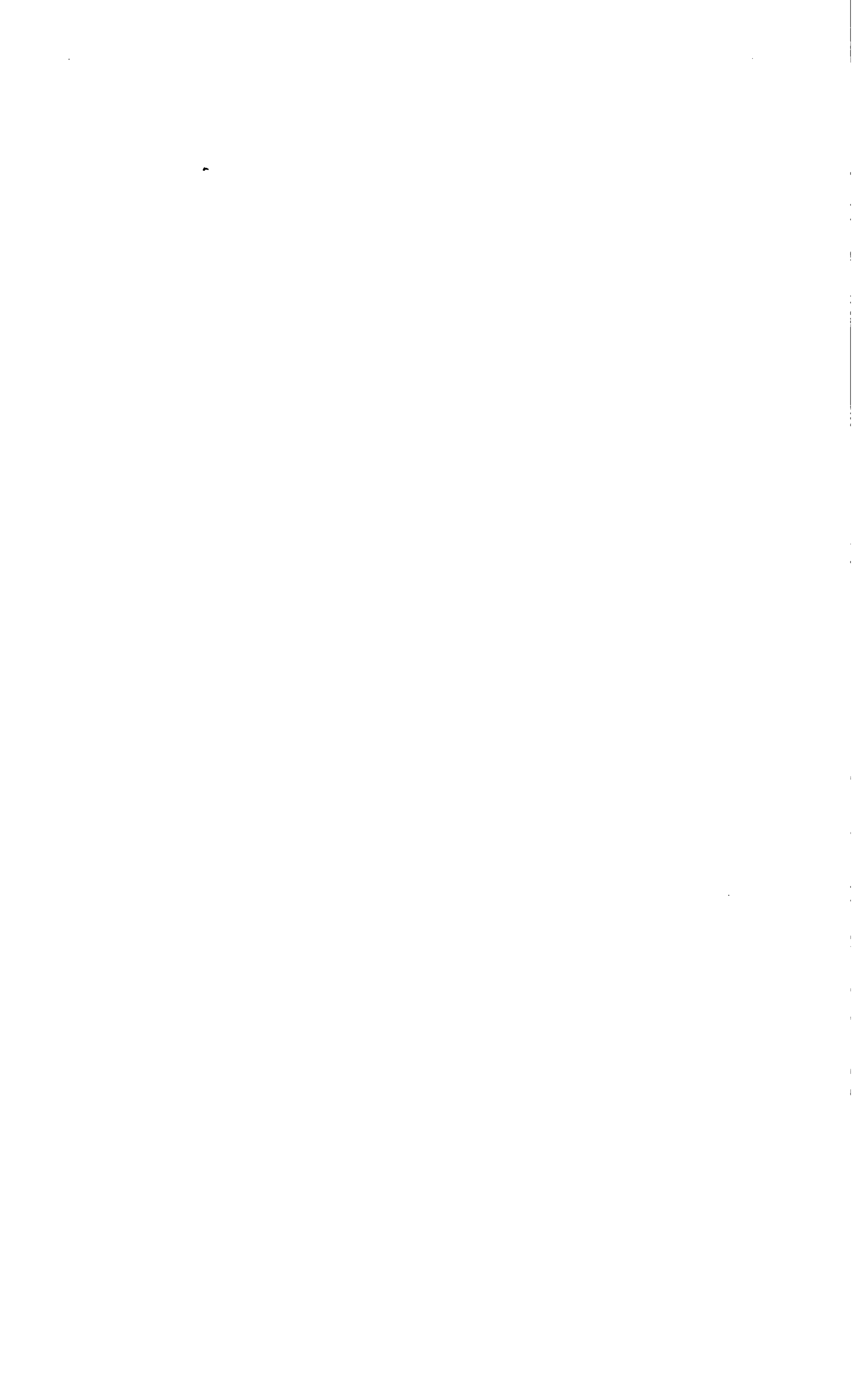
Freiburg i. Br., am Feste Allerheiligen 1897.

K. Rückert.

---

[1] Rev. Bibl. 1895, p. 445. [2] Theol. Stud. u. Krit. 1864, S. 319.
[3] ZDPV. 1890, S. 12. [4] Rev. Bibl. l. c.

Inhalt.



I. Stand der Frage und ihre Lösung.

Bis ins 19. Jahrhundert galt der Südwesthügel Jerusalems unbestritten als der Berg Sion (Tradition u. Traditionalismus). Clarkes erstmalige Versetzung des Sion nach dem Berg des bösen Rathes (1801) fand keine Beachtung. Fergussons Verlegen des Sion hinter die Burg Baris-Antonia (1847) wurde als ein „extravagantes" Beginnen bezeichnet[1]. Erst seit 1864 gibt es eine ernstgemeinte Sionfrage. Da versuchte Ch. Ed. Caspari[2] den Nachweis, „dass der alttestamentliche Zion nicht der südwestliche Hügel oder des Josephus Oberstadt, sondern der Moriah sei, und dass ferner die Akra der Syrer nicht auf der nordwestlichen Höhe, sondern wiederum am Tempelberg gesucht werden müsse" (Osthügeltheorie). Die Begründung überzeugte: die neue Aufstellung ging mit geringen Aenderungen in Sammelwerke[3] und Atlanten[4] über, fand bald in England[5] und später auch in Frankreich[6] Vertreter. In den Reihen der Freunde dieser Theorie herrscht jetzt nahezu Einstimmigkeit, dass Sion-Davidsstadt, das bei genauerer Unterscheidung an drei Stellen des Tempelberges angesetzt werden könnte, nicht auf dem Tempelplatz[7] und nicht nördlich vom Tempel, sondern nur südlich vom Tempel[8], d. i. auf dem Südabhang des

---

[1] Tobler, Topogr. I, 58. [2] Theol. Stud. u. Krit. 1864, S. 309 ff.

[3] Schenkels Bibel-Lexikon (1871, III, 214 ff.). — Riehms Hand-Wörterbuch (1884) s. v. Zion. Siegfried u. Stade, Hebr. Wörterbuch (1893) s. v. Zijjon.

[4] Menkes Bibel-Atlas 1868. R. v. Riess, Bibl. Geogr. 1872; Bibel-Atlas 1895; Wandkarte 1897.

[5] Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement (fortan: Q. St.) 1877 ff.

[6] Revue Biblique 1892. 1895. 1896.

[7] Scheinbar 1 Makk. [8] Q. St. 1888, p. 44 ff.

Berges Moria, lag, den man missbräuchlich Ophel zu nennen beliebt (Opheltheorie). Während die einen auf allmähliche Anerkennung der Opheltheorie hoffen [1], wollen andere schon längst, und eben wieder, „in dieser leidigen Sache das letzte Wort vernommen haben“ [2]. Ohne Furcht vor Widerlegung meinen sie bewiesen zu haben, dass „Sion, die Stadt Davids“, und noch „einige“ Dinge [3] „ausschliesslich und ganz auf dem Ophel lagen“. Jede Einrede wider die neue Anschauung ist „Rauch“ [4]. Dazu will freilich wenig stimmen, dass zu gleicher Zeit „die Vertheidiger der Oberstadt“ als Trägerin des Namens Sion noch „zahlreich und mächtig“ genannt werden [5]. Der Kampf für die traditionelle und für die neue Bestimmung (bellum topographicum bei Engländern und Franzosen) dauert fort, so dass man bei den Neutralen anfangs der Ansicht begegnet, der Sion könne ebensowenig wie der Ophel (wohl besser die Akra) jemals sicher bestimmt werden [6].

Solcher Skepsis gegenüber behaupten wir die Möglichkeit einer sichern Lösung der Sionfrage. Dieselbe muss nach unserer Ueberzeugung zu Gunsten der Oberstadt ausfallen, wenn sämtliche Zeugen, welche eine richtige Aussage machen können, nach ihrer Zuständigkeit gehört und insbesondere dem Josephus, wie es sich geziemt, den Makkabäerbüchern gegenüber das entscheidende Wort nicht gegeben wird. Unter jenen Zeugen gebührt aber die erste Stelle der Tradition. Sie ist eine Verkörperung des lebendigen Wortes, welches Jahrtausende überdauert und heute noch auf die Frage nach der Lage des Sion die bestimmteste Antwort hat; sie deckt sich mit der Geschichte. Bedenkt

[1] Guthe, Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins (fortan ZDPV.) 1879, S. 18; 1882 u. sonst.

[2] Q. St. 1886, p. 26; 1888, p. 45 f. Th. Weikert O. S. B., Benediktiner-Studien 1896. 1897.

[3] Weikert, B.-St. 1896, S. 481. [4] Birch, Q. St. 1885, p. 208 ff.

[5] Q. St. 1885, p. 210; 1895, p. 262.

[6] E. v. Starck, Paläst. u. Syr., lex. Hilfsbuch 1894, S. 87 u. sonst.

man den grossen Einfluss, welchen die Ueberlieferung auf die Entstehung der heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes geübt hat, so erscheint sie zugleich, wie kein anderer Zeuge, diesen homogen. Es ist nicht bloss statthaft („Wer will, kann“ [1] etc.), es ist unerlässlich nothwendig, dass sie bis zur Zeit jener „Apokryphen“ (Makkabäerbücher) hinauf zu Wort kommt, welchen die Osthügeltheorie ihre Entdeckungen verdankt. Bei ihrer schillernden Natur können die zwei stereotyp gewordenen patristischen Aussagen (Hieron. zu Is. 8, 6, vgl. Matth. 10, 28, u. De Assumptione ep. 30), über welche die Osthügeltheorie nicht hinausgeht [2], die wirkliche Ansicht der Tradition nicht darthun.

Bis in die sechziger Jahre stützten sich die topographischen Untersuchungen „fast ganz auf die Angaben des Josephus“ [3]. Sind aber seine Angaben (B. J. 5, 4, 1) überhaupt „eine der reichhaltigsten Quellen des Schwankens“ [4], so kommt speciell bei der Sionfrage hinzu, dass Josephus das Wort Sion grundsätzlich meidet, also die directe Aussage verweigert. Da hat schon die unabsehbare Reihe jener Autoren den Vortritt, deren Schriften bis über die Zeit des jüdischen Krieges hinaus ausdrücklich vom Berg Sion reden: um so mehr muss bei factischem Widerstreit den canonischen Makkabäerbüchern die Entscheidung gegen die subjectiv gefärbte Paraphrase des Josephus [5] zufallen. Die Führerrolle bleibt einerseits der Tradition, andererseits der Heiligen Schrift. Um aber auch aus den örtlichen Verhältnissen einen Schluss auf den Stadthügel zu ermöglichen, welcher einst die feste Akropole Sion-Davidsstadt trug, mag füglich beiden Instanzen eine kurze Schilderung des Untergrundes der heiligen Stadt vorausgeschickt werden.

---

[1] Tobler I, 43. [2] Mühlau bei Riehm, s. v. Zion, letzte Anm.
[3] Hupfeld, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. 1861, S. 188.
[4] R. v. Riess, Bibl. Geogr. S. 33.
[5] S. zu 1 Makk. 1, 33.

II. Die Bodenverhältnisse Jerusalems und ihr Fingerzeig.

Altjerusalem lag auf derselben von der Natur abgegrenzten Stätte, auf welcher sich die heutige Stadt ausbreitet. Seit dem denkwürdigen römisch-jüdischen Krieg, welcher im Jahre 70 mit der Zerstörung Jerusalems endete, wusste alle Welt[1], dass die Metropole der Juden eine „Bergstadt" war, und dass deren Areal durch ein Binnenthal in zwei Höhen geschieden wurde. Ungenau war dabei die Vorstellung, dass die Hügel „ungemein hoch" gewesen seien; irreführend die Gleichsetzung beider in ihrer Erhebung, während in Wirklichkeit der eine „viel höher", „gerader" und „fester" war als der andere[2]. Obgleich geschichtlich überliefert und durch zuverlässige topographische Erhebungen erwiesen ist, dass es ausser jenem Binnenthal noch seitliche Furchen, ausser den zwei Haupthöhen noch (1—4) Sonderhügel[3] gab, so kommen behufs Ermittlung der gehörigen Oertlichkeit für die Burg Sion doch nur die beiden Haupthügel und die gesamte Felsmasse des Stadtareals in Betracht. Bei keinem der wirklichen (wohl nur Bezetha) oder vermeintlichen Sonderhügel[4] ist die Frage, ob ein solcher je den Namen Sion trug.

Die unebene felsige Landzunge, auf welcher Jerusalem liegt, sondert sich 29 Minuten[5] unterhalb des Gebirgskammes vom Ostabhang des Gebirges Juda ab. Im Norden und Osten von einem ersten rasch sinkenden Thal begrenzt, das den Gesamtnamen Cedronthal führte, im Westen und Süden von einem zweiten, das den Gesamtnamen Gihon- und (bei Josephus) Westthal gehabt haben mag, folgt sie der Richtung von Nordwest gegen Südost, minder genau von Nord nach Süd; dabei ist sie jenseits der tiefern Thalgründe von stattlichen Höhen über-

[1] Tacit., H. V, 11. [2] Jos., B. J. 5, 4, 1.
[3] Gatt, Die Hügel von Jerusalem, 1897.
[4] S. Lit. Rundschau 1897, S. 195. [5] Liévin, Guide 1876 I, 117.

ragt (bis zu 230′ engl. über dem „einfachen Thor“ des Haram)[1]. Das nördliche Drittel derselben hat nie zur Stadt gehört, das südliche Viertel ist heute verödet. Das Ganze hat seine eigene, für die Sionfrage sehr beachtenswerthe Formation.

Einmal senkt sich das Terrain in der Richtung von Nord nach Süd, d. i. der Länge nach, und dies ist allgemein bekannt. An der nördlichen Westecke der Stadt ist der Boden 2582′, beim Davidsthurm[2] 2550′, am Südrand der städtischen Plattform 2499′ über dem Meer, so dass die Senkung auf diesem Wege 83′ beträgt. Am nördlichen Ostrand der Stadt ist die Höhe 2457′, an der südlichen Ostecke 2371′, die Senkung also 86′. Sodann folgt der Stadtfelsen noch dem Zug der Gebirgswand und fällt, was gewöhnlich übersehen wird, auch in der Richtung von West nach Ost. Die Senkung von der nördlichen Westecke (2582′) zur nördlichen Ostecke (2457′) der Stadt beträgt 125′, die Senkung von der südlichen Westecke der Stadt (2538′) zum „einfachen Thor“ des Haram (2371′) 167′. Das Terrain der unebenen Stadt ist also, wenn man von dem Binnenthal absieht, gerade im Osten am tiefsten, und der östliche Landstreifen, welcher zu Davids Zeit die Tenne Ararnas und seit dem König Salomon den Tempel trug, der niederste Theil der aus Westen gegen Osten niedersteigenden Felsmasse.

Vom Damaskusthor (nicht Jaffathor)[3] kommt die heute unbeträchtlich, früher tief in das Stadtareal einschneidende Thalfurche, welche die unebene Masse des Stadtfelsens der Länge nach in einen westöstlich geneigten grössern und in einen jetzt nur noch nordsüdlich geneigten kleinern Strich zerlegt. Als Stadttheil war sie mit „Thal“ (Wad) genügend bezeichnet; und so führte sie denn auch nur in der „Siloegegend“, vermuthlich vom Südende des Thalmarktes ab, vorübergehend den Namen „Käsemacherthal“[4]. „Die Häuser, welche sich in diesem Zwischenthal einander gegenüber hinabzogen“, gehörten zu

[1] Vgl. gaj Is. 22, 5. [2] „Sion“ auf W. Wilsons Karte 1866.
[3] Liévin, Étude topogr. 1891. [4] Jos., B. J. 5, 4, 1.

der nach der späten Zwingburg im Norden des Tempels benannten Unterstadt Akra. Von den zwei auf der rechten Seite mündenden unbedeutenden Wasserfurchen[1] schied die nördliche, welche vom sogen. Patriarchenteich ausging[2] und wegen Nehem. 12, 37 („über das Haus Davids hinaus") etwas nördlicher als die heutige Davidsstrasse[3] beim Osthügel endete, die langgestreckte westliche Höhe in den bekannten Calvarienberg und in den fraglich gewordenen Berg Sion. Da die Kuppe des erstern sicher vor Agrippa I. nie zur Stadt gehörte, so kann sie, bezw. „die Goliathsburg"[4], bei der Sionfrage nicht in Betracht kommen. Das Stadtthal machte von der Südwestecke des Haram an eine kurze Wendung gegen Osten, durchbrach aber den Felsgrat des Osthügels nicht, so dass dieser vermeintlich ähnlich dem Westhügel in ein nördliches und südliches Stück zerfiel[5], von denen letzteres der ursprüngliche Sion gewesen sein soll. Ein solches zu Gunsten der neuen Aufstellung vermuthetes Querthal thäte seine Dienste nur unter der Voraussetzung, dass sich auf dem Rücken des Osthügels „besondere Felsenhügel"[6] befanden, von denen der eine mit der Syrerburg des Josephus neben dem Querthal lag und dieses bei seiner Abtragung am Ende der Makkabäerkriege[7] ausfüllte. Mögen diese „Felsenhügel" als breite Höcker oder als Hörner gedacht werden, so widerspricht einer solchen Annahme die gesamte Gebirgsformation und überdies (im Süden) der Befund des in neuerer Zeit nach allen Richtungen durchwühlten offenen Untergrundes. So kann es als erwiesen gelten, „dass da kein Thal existirte", welches von dem sonst einheitlichen Osthügel die Südspitze abgliederte[8], und keine Felserhebung, mit deren Trümmern ein solches Querthal ausgefüllt worden wäre.

---

[1] S Gatt a. a. O., Plan.
[2] S. Schick, Karte zu Nehemias 1891 u. ZDPV. 1894, S. 304.
[3] Anders Fürst, Hdwb. sub silla.
[4] So Bergheim, Q. St. 1895, p. 264.
[5] Guthe, Sayce, Q. St. 1883, p. 215 ff.
[6] Caspari a. a. O. S. 323. [7] Jos., Ant. 13, 6, 7.
[8] Conder, Q. St. 1884, p. 21.

Das östliche Stück des Stadtareals, dessen Mitte seit dem König Salomon den Tempel trug, „stieg allmählich bis zu seiner grössten Höhe (ἠρέμα ὑπτιούμενος, collis erat sensim ac leniter resupinatus)[1] auf". Deswegen ist jedoch nicht ohne weiteres ausgeschlossen, dass in der Vorstellung des Josephus der nordwärts stetig bis zum Felsen der spätern Burg Baris-Antonia ansteigende Rücken[2] ursprünglich nördlich und vielleicht auch südlich vom salomonischen Tempelplatz eine seichte Einsattlung gehabt haben könnte; denn letzterer wird Jos., B. J. 5, 4, 1 ziemlich deutlich als Hügel (τρίτος λόφος) bezeichnet. Die Abgrabungen, welche zur Hasmonäerzeit auf dem Osthügel (ἄκρα = λόφος ἕτερος) geschehen sein sollen, damit das Hieron alles überragte, sind nach den Terrainverhältnissen und dem Context der griechischen Angabe des Josephus im Norden des Tempelplatzes zu suchen. Dies schliesst freilich ein, dass B. J. 5, 4, 1 eine Verwechslung, sei es mit Abtragungen auf der nördlichen Tempelarea, sei es mit den Antoniabauten[3], vorliegt. Der Gesamtname des Osthügels zu allen Zeiten — war Moria, nicht Tempelberg. Ueber keinen Punkt der Topographie Jerusalems ist das Alterthum klarer. Die Beziehung von 2 Chron. 3, 1 auf den Osthügel ist nicht bloss „statthaft", sondern zwingend. Zugleich ist sie die kürzeste Wiedergabe des ältesten Berichtes über den Moria in 1 Mos. 22. Daher wird vereinzelt selbst von den Gegnern zugestanden, dass die „eigentliche Bezeichnung"[4] des Tempelberges — Moria ist. Den engern Namen Ophel, welchen man heute dem kurzen, nach drei Seiten jäh abfallenden Südende des Moria gibt, hat dieses nie geführt. Die Bezeichnung Ophel ist dem Levitenbezirk der heiligen Stadt entnommen, d. h. der von Osten aus stadtwärts laufenden Halde (clivus) am Südende des Tempelplatzes, an welcher dieselbe nachweisbar — seit der Rückkehr aus dem Exil haftet.

[1] Jos., Ant. 15, 11, 3. [2] Conder, Q. St. 1884, Plan.
[3] Jos., Ant. 13; 15; B. J. 1; 5.
[4] Sayce, Q. St. 1883, p. 213. Weikert, B.-St. 1896, S. 471. 479.

Auch tritt der knappe Vorplatz der Tempelarea, welcher einst die Residenz der Könige von Juda trug, die unter dem hohlen Theil des südlichen Haram hervortretende Spitze des Moria, durchaus nicht mit einer Selbständigkeit auf, die eine besondere Benennung rechtfertigt. Hat es doch nicht einmal der Aussension, das weit ausgedehnte lichte Feld vor der jetzigen Südmauer Jerusalems, auf welchem ein eigener moslimischer Weiler liegt, zu einem Sondernamen gebracht. Mit dem „wachsenden Mond"[1] haben Berg und Binnenthal an keiner Stelle etwas gemein; der vielgedeutete Ausdruck ἀμφίκυρτος[2] bezieht sich auf die drei jähen Abhänge des sogen. Ophel.

Die gewaltige Ueberlegenheit des traditionellen Sion vor dem Moria zeigt ein Blick von der schmalen südlichen Plattform dieses letztern nach Westen hinüber. Da drängt der nur zur Hälfte besiedelte Stadtberg mit solchem Ungestüm aus Westen vorwärts, dass man sagen möchte, es gelte einen Kampf ums Dasein des nach allen Dimensionen recht bescheidenen Osthügels. Nicht genug. Denkt man sich den traditionellen Sion unter dem Bilde einer nordwärts weisenden Hand, so streckt derselbe den Daumen bis zum Cedronthale vor, nimmt zugleich das südliche Gihonthal samt dessen Ostende, dem Hinnomgrund, für sich in Anspruch und schiebt den Südabhang des Moria derart zurück, dass an dessen Fusse dem Siloebächlein durch das Ostende des Käsemacherthales noch ein freier Abfluss ins freie Feld des Cedrongrundes übrig bleibt. Man hat mit Recht behauptet: Tempelberg war keine genügende Benennung für den Osthügel. Mit mehr Recht kann man sagen, der Südwesthügel ist sicher nicht namenlos gewesen. Dies wäre aber der Fall, wenn nach der neuen Aufstellung Sion der Name des Osthügels war. Weiter ist „Sion" kein „aufgerichteter Stein" und „vorgeschichtliches Heiligthum der Menschheit aus der Steinzeit"[3], sondern eine aus „Ringmauer" und „Schloss" (millo) bestehende

---

[1] Rev. Bibl. 1892, S. 17. [2] Jos., B. J. 5, 4, 1.
[3] Sepp, Neue Hochw. Entd. 1896, II, 5, 11.

kanaanitische Schanze, gegen welche Jahrhunderte lang kein einzelner Stamm, wohl aber zuletzt Gesamtisrael aufkam.

Wo werden wir nun diese Feste lieber ansetzen? Im Südosten Jerusalems, wo keine Burg liegt und wo man jederzeit mit Wachtthürmen auskam[1], oder im Südwesten, wo die Citadelle ist und nie eine Festung fehlen konnte, weil die Stadtmauer hier in tiefen Winkeln ostwärts lief und im geneigten Terrain keinen Rückhalt hatte? Im Osten, wo kein Stein- oder Mauerstück der alten Stadtfeste[2] gefunden ist, oder im Westen, wo an der Burg Mauer- und Thurmreste aus der Zeit Hadrians, auch Usias und Salomons nachgewiesen sind[3], und selbst nach der Ansicht von Ophelfreunden spätestens „von David eine Citadelle erbaut wurde"[4]? Im Osten, wo nur der eine oder andere Wüstenpfad auslief und der steilen Abhänge wegen der Ansturm nomadisirender Horten ungefährlich war, wo der tiefen und im Norden dominirten Lage wegen die Belagerung einer etwaigen Festung nur dem Falle der Stadt folgen konnte, auch in Kriegszeiten nachweisbar bloss Blokirungen mit und ohne Erfolg[5] versucht wurden, oder im Westen, wo alle Landstrassen anliefen, wo von jeher alle feindlichen Heere anrückten, alle Belagerungen begannen und alle Eroberungen endeten? Trotz indirecter und directer Ausstellungen, die man in neuerer Zeit gemacht hat, entspricht der Südwesthügel allen Anforderungen, die an den geschichtlichen Berg Sion gestellt werden müssen.

Die Thatsache, dass jetzt die einzige Quelle Jerusalems dem Südosthügel entspringt, soll nach der Ansicht Ch. Warrens[6] die stärkste Stütze der Opheltheorie sein. Doch wird die Bedeutung dieser Quelle quantitativ und qualitativ überschätzt. „Auf dem Kalksteinrücken, welcher Jeru-

[1] Bliss, Q. St. 1897, p. 95.
[2] Conder, Q. St. 1897, p. 146 (byzantinisch).
[3] Schick, ZDPV. 1890, S. 31. 35.
[4] Caspari a. a. O. S. 321 u. andere.
[5] So 4 Kön. 25, 1. 4. [6] Q. St. 1888, p. 43.

salem trägt, fehlte es bei der allgemeinen Art solcher Formation von jeher an einer grössern Quelle."[1] Sodann schmeckt das Wasser der intermittirenden Marienquelle „etwas salzig" und wird „im Sommer geradezu unangenehm"[2]; dies gilt auch von den Wassern, die auf dem Grunde von Jerusalems Thalsohlen spärlich fortsickern. Daher kommt es, dass heute kein Jerusalemer Wasser aus der Marien- bezw. Siloequelle trinkt; dass seiner Zeit Edrisi (1154)[3] „sämtliche Bewässerung durch Regen" geschehen liess; dass Abt Daniel (1106/1107, Ch. Wilson) fand, „alle Menschen und Thiere Jerusalems leben von Regenwasser"[4]. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass nicht bloss der Berg Moria, sondern auch der Südwesthügel sein Wasser hatte[5]. In Wirklichkeit wählten die Gründer von Jebus gleich denen von Sidon, Tyrus und Karthago die Stätte ihrer Burg ohne alle Rücksicht auf Süsswasserquellen; die Wasserversorgung geschah durch Cisternen- und Teichanlagen. Es hatte also die Marienquelle „mit der ursprünglichen Anlage der Burg Zion nichts gemein"[6]. Schliesslich brauchen denn auch die Väter von St. Stephan[7] geradezu die „Wasserarmut" des sogen. Ophel als Angriffswaffe gegen den traditionellen Sion: „Wäre die Stadt der Jebusiter auf dem Südwesthügel angelegt worden, so liesse sich nicht erklären, warum sie später zum wasserarmen Ophel hinabstieg und sich nicht lieber nordwärts nach dem Calvarienberg hin ausdehnte."

Weniger verfängt die directe Ausstellung, der traditionelle Sion sei für die Anlage eines befestigten Ortes zu ausgedehnt gewesen. Auf seinem „breiten Rücken"[8] hätte „eine Citadelle nicht gereicht, eine Reihe von Forts wäre

---

[1] Schick, ZDPV. 1878, S. 132 ff. Hieron. in Is. 8, 6: non iugibus aquis.
[2] Robinson gegen Josephus, B. J. 5, 4, 1: „süss".
[3] Gildemeister, ZDPV. 1884, S. 122.
[4] Vgl. Wilh. v. Tyrus 8, 4.
[5] 2 Chron. 32, 30 ὕδωρ Σειών, ed. Swete.
[6] Conder, Q. St. 1888, p. 42.
[7] Rev. Bibl. 1892, p. 37. [8] Mühlau bei Riehm, s. v. Zion.

erforderlich gewesen"[1]. Einmal lehrt der Augenschein, dass die Höhe des Südwesthügels keine „Platte", sondern eine rundliche Kuppe war. Da konnten bei Anlage der Burg die Kreise je nach Bedürfniss weiter und enger gezogen werden. Sodann dürfen wir uns die Urbevölkerung von Jebus nicht zu klein vorstellen, ohne dass am Ende alle Zahlangaben der Heiligen Schrift fraglich werden[2]. An einer Streitmacht, wie sie andere kanaanitische Könige aufbrachten, fehlte es im Falle der Nothwehr auch den Jebusitern nicht. Dagegen ist mit mathematischer Sicherheit erwiesen, dass „die Stadt Davids" unmöglich von der „kleinen" Fläche des sogen. Ophel ausgehen konnte. Abgesehen von Ringmauern[3], Verkaufsstrassen und freien Plätzen sollte da Raum sein einerseits für den Palast und glänzenden Haushalt des Königs, für die Wohnungen seiner zahlreichen Frauen[4] und verheirateten Prinzen, für Soldaten, Beamte, Diener, Rosse und Wagen, andererseits für den Dienst des heiligen Zeltes, für Priester und Leviten; auch für Handwerker, Künstler und Händler, nicht wenige Privatleute und Fremden. Das Mass des gesamten Ophelgehänges bleibt aber hinter dem Flächeninhalt der grossen Pyramide zurück und ist (8 Acres à 0,405 ha, gegen 9 Morgen à 0,36 ha) etwa ein Viertel der herodianischen Tempelarea, die Hälfte vom durchschnittlichen Flächenraum (20—40 Acres) eines syrischen Fellachendorfs. Das Maximum der Einwohnerschaft betrug (100 Seelen auf den Acre gerechnet) 800 Köpfe und betrüge selbst, wenn alles Terrain bis zur Omarmoschee (15 Acres) zur jebusitisch-davidischen Ophelstadt geschlagen würde, nicht über 1500 Seelen oder 300 Häuser. Dies ist ein $^1/_7$ bis $^1/_6$ von Alt-Tyrus (100 Acres, 10000 Einw.), d. h. der Stadt, welcher etwa das alte Jebus-Jerusalem gleichzusetzen ist[5]. Aus der Verlegenheit soll die Unterscheidung zwischen „Kern" der

---

[1] Rev. Bibl. 1892, p. 35.
[2] Jos. 8, 25, Hai 12000 E. Vgl. Soullier, Le Mont Sion 1895, p. 8.
[3] Vgl. Ps. 47 (48), 13. [4] 2 Sam. 3, 2 ff.
[5] Conder, Q. St. 1884, p. 22 f.

Stadt und dessen Erweiterung, „Stadt der Jebusiter" und Hauptstadt der Israeliten, und die Verlegung jenes „primitiven Jerusalem" auf den Südabhang des Moria, seines Zuwachses auf den traditionellen Sion helfen[1]. Geschichtlich ist eine solche Lösung des Problems nicht. Auch hilft der „Geometer von Syrien"[2] den späten Mauertrümmern des sogen. Ophel nicht auf, die für das „primitive Jerusalem" zeugen sollen. Dafür trifft aber dessen Angabe zu, dass „Jerusalem hoch oben an einem Abhang" lag. Dies kann sicherlich am wenigsten der Südabhang des Moria gewesen sein.

Das häufige Bekenntniss der Ophelfreunde, dass gerade „die Terrainverhältnisse" den Kampf gegen „den Irrthum der Tradition" so schwierig machen, besagt in anderer Fassung, dass nach äusserlicher Betrachtung die Gleichsetzung des Berges Sion mit dem Südwesthügel am meisten für sich hat. Den zwingenden Beweis für Identität dieser Höhen entnehmen wir der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung. Im Sinne der Tradition äussert sich durchweg auch die Heilige Schrift.

III. Die Lage des Berges Sion nach der Tradition.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass das lebendige Wort den Berg Sion nach dem Südwesten der heutigen Stadt verlegt. Trotzdem der Name Sion gegenwärtig an keiner Stelle des Südwesthügels angeschrieben steht, vielmehr dessen Theile lauter andere Namen tragen, bezeichnen ihn Juden, Christen und Mohammedaner einmüthig als Berg Sion (syr.-arab. Sehjun). „Sion" und „Davidsstadt" sind bekanntlich biblische Correlate. Wie nun die Christen von Kirche, Kloster, Töchtern, Mission vom Berge Sion reden, so bezeichnen die Mohammedaner und Juden das Thor, das Grab, den Weiler

[1] Rev. Bibl. 1896, p. 125. 143.
[2] Fragm. Hist. Graec., ed. Didot III, 228; l. c. p. 123.

des Aussension nach dem „Propheten David". Es sind diese Bezeichnungen Bruchstücke des alten Namens Sion-Davidsstadt.

Dergleichen gibt es nicht auf dem Osthügel. Da gelten alle Erinnerungen Salomon, der seine Residenz südlich vom Tempel hatte[1]. Juden und Christen ist dies, wie schon dem Josephus und Hieronymus, „der Berg Jehovahs" (1 Mos. 22, 14), Abrahams Opferstätte Moria. In den Augen keines Jerusalemers ist „Sion" eine Idee (Gottesreich); nach der Anschauung eines jeden ist er der Schauplatz wichtiger alt- oder neutestamentlicher Heilsthatsachen. An das erste „Gotteshaus" der Christenheit auf dem Aussension erinnert dessen in das Kalkgestein über dem Südthal eingemeisselter byzantinischer Name „Hagia Sion"[2].

Hinter diesem Zeugniss aus dem Volksmund steht die Geschichte von Jahrtausenden. In keiner von den vielen ältern und jüngern Schriften, die über die Lage des Sion Aufschluss geben, spricht eine Stelle dafür, dass der eigentliche Berg Sion jemals anderswo als im Bereiche des Südwesthügels gesucht wurde. Der Beweis wird am kürzesten aus den successiven Zugeständnissen der Gegner geführt.

Am weitesten im Widerspruch war der Begründer des Osthügelsystems gegangen. Nach seiner Meinung hätte erst der Custode Quaresmius[3] die neue ungehörige Versetzung des Sion vom Osthügel nach dem Westen fertig gebracht. „Die alte Tradition verstand unter Zion nie den westlichen Hügel, die Oberstadt, sondern den Tempelberg." Der Beweis ist „nicht schwer", so auffallend es scheinen mag. „Wilhelm von Tyrus (1167), Jakob von Vitry (1180, Aubrey Stewart), die Gesta Francorum, insbesondere Hieronymus verstehen unter Sion den Moriah."[4] Das „Itinerar"

[1] K. Rückert, Reise durch Palästina u. üb. d. Libanon 1881, S. 60. 107. 172.

[2] Krafft, Topogr. Jer. S. 190 ff.; Rev. Bibl. 1892, p. 561 sqq.

[3] Voget, Terrae Sanctae elucidatio 1881, p. 2.

[4] Caspari a. a. O. S. 316. 317.

des Petrus Diaconus „über das Gelobte Land" für sich allein zeigt zur Genüge, wie man in der Kreuzfahrerzeit (1137), wie man früher und später in Wirklichkeit vom Sion dachte. Aus alten Büchern und den Berichten heimgekehrter Pilger weiss der Diakon Petrus von Monte Cassino, dass der salomonische Tempel „im untern Stadttheil nahe an der Ostmauer liegt"[1], der Berg Sion aber „die Stadt beherrscht". Auf der „Hochfläche" des letztern steht eine grosse, von den Aposteln erbaute Kirche, und darin ist die Kathedra des ersten Bischofs von Jerusalem. Diese Kirche, südlich vom Calvarienberg, heisst „die hl. Sion", d. i. nach der Quelle des Diakons[2] „die heilige Kirche auf Sion". „Aus der Stirn des Berges Sion" bricht die Siloequelle hervor. Obwohl letztere Angabe nur dann stimmt, wenn man von der Siloeschlucht absieht und die ganze Südfront des städtischen Felsen als Berg Sion gelten lässt, ist der Sion des Diakons unbestreitbar identisch mit dem Südwesthügel. Für wen aber der Chronist Petrus Diaconus keine massgebende Autorität wäre[3], der fände dessen Anschauung bestätigt bei allen Topographen und Historikern der Kreuzzüge[4]. Mehr beweist der freiwillige Rückzug der Negation auf ein volles Jahrtausend.

Kein Decennium nach der ersten Aufstellung der Osthügeltheorie wurde der vermeintliche Anfang des Irrthums über die Lage des Sion aus dem Mittelalter an das Ende der byzantinischen Herrschaft[5] über Jerusalem verlegt. Wenige Jahre danach[6] werden wir belehrt, um die Zeit des Pilgers von Bordeaux (333—334) sei „der Andachtsort der Christen, das heilige Zion", bereits auf dem Südwesthügel gewesen; die „Wandlung", welche sich „zuerst bei den Juden und dann bei den Christen vollzog", das „Verschwinden des alten

[1] Gamurrini, St. Hilarii tractatus etc. (Rom 1887) p. 115. 116. 118.
[2] Peregr. S. Silviae: „nunc in Syon". [3] Vgl. Gamurrini l. c. p. 114.
[4] Vgl. Public., Orient Lat., Série géo. 3.
[5] v. Riess, 6. Jahrh. in Bibl. Geogr. S. 33; 5. Jahrh. im Bibel-Atlas S. 34.
[6] v. Alten, ZDPV. 1879, S. 19. 22. 45.

Namens" im Osten datire von der Zerstörung Jerusalems, dem „einschneidenden Zeitpunkt" in der Sionfrage. Und damit trifft der Zeit nach zusammen, was die Väter von St. Stephan zu Jerusalem meinen, „seit der Zeit Konstantins und vielleicht noch früher sei der Westhügel zum Berg Sion geworden"[1]. Wenn aber „seit dem 4. Jahrhundert der Südwesthügel Jerusalems Zion, die auf ihm errichtete Kirche — die angebliche Stätte der Geistesausgiessung und der Abendmahlstiftung — Zionskirche" (obagia Sion?) und das dortige Stadtthor „Zionsthor"[2] heisst, so steht nicht nur bei St. Willibald (um 754, Clifton), Arkulf (um 670), Antonius Martyr (560—570, Aubrey Stewart), Pseudo-Virgilius, d. i. Theodosius Archidiaconus[3], „Pseudo-Eucherius"[4] (440, A. Stewart) die Gleichsetzung des Sion mit dem Südwesthügel sicher, auch St. Hieronymus kann — ohne künstliche Distinctionen zwischen „alt-" und neutestamentlichem, ideellem und „topographischem", „jüdischem" und „christlichem" Sion[5] — nicht mehr schwanken, so dass er etwa „an einzelnen Stellen zweifellos den Tempelberg Sion nennt" (Mühlau), an den andern aber den Südwesthügel.

Sion, i. e. arx et templum (zu Is. 22, 2), klingt so, wie es der Osthügeltheorie nur erwünscht sein kann; doch gehört dieses Wort des Kirchenvaters nicht zu den „einzelnen" Stellen, in welchen „zweifellos" der Tempelberg gemeint ist. Es sind diese seit Caspari mit rühmlicher Gleichförmigkeit

---

[1] Rev. Bibl. 1892, p. 37.

[2] Mühlau b. Riehm, R.-W., Zion, S. 1841.

[3] Pitra, Analecta sacra V, 118. Eigentlich liber de terra sancta, vgl. Ztschr. f. kath. Theologie 1889, S 736. Bäumer (6. Jahrh.) gegen Pitra (Anfang des 5. Jahrh.). Orient Lat., sér. géo. 1, 81, bes. 85 f.: Theodosius Archidiaconus, De situ terrae sanctae (c. 530). Gildemeister, Theodosius (-rus, -ricus), Bonn (1882), S. 15—21 (6. Jahrh.). The Palestine Pilgrims' Text Society, V. II, β 1—20: Theodosius (erste Hälfte des 6. Jahrh., Bernard-Wilson). Bardenhewer, Patrologie S. 396 („angeblich" 5. Jahrh.).

[4] F. Cabrol, Les églises de Jérus. 1895.

[5] Riess, Bibel-Atlas S. 34; Séjourné, Rev. Bibl. 1895, p. 445 u. a.

überall dieselben; falls man sich nicht mit der einfachen Versicherung begnügt, die ganze Tradition für sich zu haben[1]. Einmal ist es die unberechtigte Combination zweier Bemerkungen des Hieronymus über „Siloe", nämlich zu Is. 8, 6[2] und zu Matth. 10, 28[3]. Weil das Siloewasser dem Berg Moria entquillt und sich an den Fuss desselben hält, soll hier, was bedenklich genug klingt, der „Berg Moria" als „Berg Sion" bezeichnet werden. Sodann ist es die irrthümlich dem Kirchenvater zugeschriebene Angabe, das Josaphathal mit dem Mariengrab liege „zwischen dem Berg Sion und dem Oelberg"[4]. Zunächst sollte man meinen, falls diese zwei Aeusserungen die Kraft hätten, den Hieronymus dem neuen System zuzuführen, vermöchten sie auch einen „Wilhelm von Tyrus, Jokob von Vitry u. a. m." (Caspari) im Lager der Ophelfreunde zurückzuhalten; denn dieselben wurden anfänglich aus keinen andern Gründen für die Osthügeltheorie angerufen. Sodann finden sich gleich- oder ähnlich lautende Bestimmungen von „Siloe" und „Josaphathal" (Mariengrab) bis ins 18. Jahrhundert. Wie Petrus Diaconus, so lässt noch der Missionär Stephan Schultz[5] das „Wasser Schiloh an dem Berg Sion entspringen". Jahrhunderte vor dem unbekannten Verfasser der Schrift De Assumtione (nach 750, Scheeben) wird das Josaphathal „zwischen Golgotha oder Berg Sion und dem Oelberg"[6] angesetzt; Jahrhunderte nachher buchstäblich gleichlautend (Hugon Plagon, L'Estat de la cité de Jherusalem, Orient lat. 3, 24; Ernoul l. c. 3, 149; Fortsetzer des Wilhelm von Tyrus l. c.) „zwischen dem Oelberg und dem Berg Sion", und in gleichem Sinne

---

[1] Rev. Bibl. 1892, p. 38; Robertson Smith, Q. St. 1895, p. 262.

[2] Siloe fontem esse ad radices montis Sion.

[3] In quibus (radicibus montis Moria) Siloe fluit.

[4] De Assumtione, ep. 30, besser Epist. Cogitis me, Hieron. Appendix, Migne, S. L. t. 30.

[5] Leitungen des Höchsten etc., in Jer. 1754, Paulus' Sammlung d. m. Reisen in d. Or. VII, 18.

[6] S. Petronius um 420, Or. Lat., sér. géo. 4, 146; Antoninus l. c. 1, 100.

„zwischen dem Closter (Syon) und dem Oelberg“ [1]. Nun aber fiel es noch niemanden ein, ein „Schwanken“ in den Pilgerschriften bis ins 18. oder bis an die Grenze des 19. Jahrhunderts feststellen zu wollen.

Andererseits vergeht aller Schein, der für die Osthügeltheorie ist, wenn der Context der berührten Stellen und die örtlichen Verhältnisse gebührend gewürdigt werden. In Sion, i. e. arx et templum (zu Is. 22, 2), liegt die „Burg“, die gleich dem „Tempel übrig bleibt“, im Gegensatz zum „grossen Theil der Stadt“, der da schriftwidrig an den Feind verrathen wurde, in der Oberstadt, weil eben dieser verrathene Stadttheil die Unterstadt [2] war. Die richtige Uebersetzung ist: „Sion oder vielmehr die Burg — und der Tempel blieb übrig“; der Sinn von i. e. ist also der der Verbesserung, nicht der der Gleichsetzung. Bei „Siloe“ zu Is. 8, 6 und Matth. 10, 28 ist Siloequelle und Siloebächlein auseinander zu halten. Auf die Vermuthung, dass Hieronymus an diesen Stellen von Verschiedenem redet, muss schon die Härte führen, welche in der Schlussfolgerung der Osthügeltheorie liegt, und welche durch die Versicherung, der eine oder andere Name des Osthügels sei veraltet gewesen, nicht beseitigt wird. In Matth. 10, 28 handeln Schrift und Commentar eigentlich von Gehenna und dem Hinnomgrund. Die Lage des Gehinnom wird mittelst der Präpositionen iuxta, ad und in (quibus), d. i. dreifach, bestimmt; das dritte Mal mit *in*, weil *ad* nicht ein zweites Mal stehen kann. Der Hinnomgrund mit dem Idol des Baal war danach „dort, wo (in) die Siloe fliesst“ und das Thal bewässert (vallis irrigua). Dieses Siloebächlein aber ist identisch mit dem „Bach“ (nachal, ποταμός) 2 Chron. 32, 4. Is. 8, 6 meint Hieronymus die Mündung des Siloekanals, die Siloequelle. Letztere verlegt er — und gleich ihm die Berichterstatter der mittlern und neuern Zeit — an den Südwest-

[1] Rieter, Röhr. u. Meisn., Deutsche Pilgerreise n. d. Heiligen Land, 1880, S. 24.

[2] Inferior pars Jerusalem, zu Is. 36, 5 über den Schreiber Sobna.

hügel Sion, trotzdem sie aus der Westseite des Osthügels Moria kommt. Die frühere Vorstellung von dem Südabhang Jerusalems mit Siloe gewinnen wir nämlich nur, wenn wir vom Tyropöonthale absehen, das selbst für Josephus bloss da existirt, wo er ohne dasselbe nicht auskommt. Sie spiegelt sich in den alten Stadtplänen, welche bis ins 16. Jahrhundert herab sämtlich die Südseite der Heiligen Stadt als Halbbogen darstellen [1]; und sie erklärt sich aus der wuchtigen Masse und der dominirenden Gestalt des traditionellen Sion, der nach Ausweis der Karte nicht nur südlich, sondern auch östlich zieht und am Fusse des Moria vorbei das Cedronthal erreicht. Die Bestimmung des Josaphatthales einerseits nach dem Oelberg, andererseits nach dem Calvaria oder Sion beweist, wie wenig der Moria als Berg bedeutet. Jerusalem, von Bergen umgeben, liegt nicht auch auf Bergen, sondern bloss auf einem Berge. Lesen wir bei Hans Schiltberger [2]: „Jherusalem leytt zwischen zwaier perg“, so ist der zweite nicht der Moria, sondern der Oelberg. Der Moria ist nur der östliche Fuss des ersten.

Topograph ist Hieronymus in der Peregrinatio S. Paulae [3] und im Onomastikon. Dort verlegt er direct, hier indirect „die Burg oder Warte Sion“ auf die Höhe des Südwesthügels.

Einmal wird berichtet, dass es zur Zeit der hl. Paula so viele christliche „Oratorien“ zu Jerusalem gab, „dass man sie an einem Tage nicht alle besuchen konnte“ [4]. Sodann ist ausgemacht, dass kein einziges davon auf dem Tempelplatze stand [5]. Da die römische Pilgerin nur den christlichen Sanctuarien, nicht den jüdischen Alterthümern nachging, so ist von vornherein ausgeschlossen, dass sie sich nach dem Tempel-

[1] R. Röhricht, ZDPV. 1892. Auch das Oval für Jer., Karte von Medaba, darüber S. 21.

[2] Edition Langmantel, Lit.-Ver. Stuttgart S. 73.

[3] 382 Ch. Wilson, geschr. c. 404; Orient Lat. 1, 29.

[4] Paula et Eustochium, De locis sanctis, Orient Lat. 1, 44.

[5] Hieron. zu Is. 64, 10; Gamurrini, Peregrinatio S. Silviae, 2. ed., p. 53 (Mariä Lichtmess nicht auf dem Tempelplatz begangen); Arab. Nachrichten ZDPV. 1890, S. 12 ff.

berg begab, als sie ihren Rundgang „vom heiligen Grabe aus“ weiter verfolgte und den „Sion“ aufsuchte. Wirklich führte ihr Weg „aufwärts“ (ascendit) und nicht abwärts, d. h. auf den traditionellen „Sion“ und nicht auf den „Tempel“. Beide hält überdies Hieronymus Is. 1, 8 (vgl. zu Is. 4, 5 u. 4) streng auseinander. Letztlich ist der „Sion“ nur auf der Kuppe des Südwesthügels das, was er nach seiner Etymologie (im Buch von den hebräischen Namen, zu Is. 22, 1) sein soll, nämlich eine „auf ragender Höhe gelegene Warte, von welcher aus man beobachten kann, was von weitem kommt“. Der „Sion“, auf welchen die Römerin wallfahrtet, ist und bleibt der bekannte Berg, wenn auch Hieronymus davon ausgehend auf die christliche Kirche zu sprechen kommt, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden[1]. Die Kirche, welche die hl. Paula da besuchte, war im Gegensatz zu den Sanctuarien auf Calvaria das Gotteshaus „auf Sion“, im Gegensatz zu den konstantinischen Bauten in der „Neustadt“ die Apostelkirche, im Gegensatz zu den untern „die obere“, im Gegensatz zu grössern „die kleine“ Gotteskirche[2]. Diese altehrwürdige „Mutter aller Kirchen“, die zeitlich allen christlichen Gotteshäusern in und ausser Jerusalem vorangeht, war zur Zeit der hl. Paula eine Nebenkirche vom Range der Sanctuarien des Oelbergs. Der liturgische Besuch derselben war auf zwei Nachmittage beschränkt[3]. Im Onomastikon weist Hieronymus dem Sion indirect seine Stelle auf dem Burghügel an. Er hat nämlich nichts hinzuzufügen, wenn das griechische Original, welches er überarbeitet, unter „Golgotha“ den Sion westlich vom Stadtthal, südlich von Calvaria ansetzt[4]. Sonst ist es seine Art, dass er mit seiner eigenen Anschauung nicht zurückhält, selbst da nicht, wo sie in Wirklichkeit keine Verbesserung bedeutet (siehe zu Jerusalem).

---

[1] Or. Lat. 1, 33; anders v. Riess, Bibel-Atlas S. 34.

[2] Epiphan., De mens. et pond. cap. 14.

[3] Sulp. Sev., Vita S. Mart. um 397; cf. Peregrin. S. Silviae p. 55. 72.

[4] Lagarde, Onom. Sacr. p. 248.

Schon vor einem Decennium[1] hat man von gegnerischer Seite her den Vorwurf vernommen, Hieronymus habe „die grösste Leistung der Fiction, welche je fertig gebracht wurde, in Umlauf gesetzt“. Er habe die Verwirrung in der Sionfrage, die bis zur Stunde besteht, verschuldet. Da sollte man meinen, der Name des Kirchenvaters sei für die Ophelsache allmählich auf der ganzen Linie und ohne jeden Vorbehalt aufgegeben. Der Vorwurf fällt indes auf den streitbaren Urheber zurück. Hieronymus schöpft nicht aus der Einbildung, sondern spricht das allgemeine Bewusstsein seiner Zeit aus. Dieses hat den bestimmtesten Ausdruck im Itinerar „der frommen und gelehrten“[2] Aquitanierin Silvia gefunden. Die „Stätte mit der Sionkirche“ (p. 70) liegt danach ziemlich weit weg von der Basilika Konstantins (p. 50. 63. 70) und ähnlich „der Kirche im Oelgarten“ (p. 67) ausserhalb der Stadt auf der Höhe des Burghügels (de, deducere). Die Rolle, welche „die Kirche auf Sion“ im Cult Jerusalems spielt und theilweise ausgespielt hat, ist nur aus vieljährigem Bestande der zur Zeit der Silvia herrschenden Sionvorstellungen erklärlich.

Ihnen begegnen wir denn auch bereits beim Pilger von Bordeaux. Gleich dem Hieronymus und der Silvia „meint dieser offenbar den modernen Zion“[3], wenn er von Siloe aus „nach Sion hinaufsteigt“[4]. Das Itinerar dieses Aquitaniers begnügt sich zu neun Zehnteln mit Distanzangaben; bloss auf zwei Blättern ist es Reiseschilderung, und darauf ist der Merkwürdigkeiten auf dem Wege von Sichem bis Hebron, von Jerusalem bis Jericho gedacht. Da hat nun der Pilger eben den Tempelplatz besucht und die dortigen Denkwürdigkeiten gesehen. Darauf verlässt er durch das „Doppelthor“ des heutigen Haram[5] den Tempelplatz und „die Stadt“, kommt auf

[1] Q. St. 1885, p. 212.

[2] Bardenhewer a. a. O. S. 395; nach Rauschen, Jahrbücher d. christl. Kirche, Jahr 386—389.

[3] Conder, Q. St. 1877, p. 179. [4] Orient Lat. 1, 17.

[5] Vgl. Q. St. 1897, p. 24, Bliss über Antoninus.

dem Wege, den die neuestens entdeckte „Römerstrasse“ bezeichnet, und auf den uralten „Staffeln“, welche zwischen den „Säulenhallen“ des obern Siloeteiches und dem Ostrand des Sion in den Thalgrund führen [1], zu beiden Siloeteichen und steigt letztlich (grossentheils) „auf dem gleichen Wege“ (richtige Lesart), der ihn ins Siloethal geführt hat, (westwärts) „zum Sion empor“. Dieser ist demnach sicherlich eines nicht, nämlich der Tempelberg, den er eben besucht hat; vielmehr ist es der traditionelle Sion, der daneben allein in Frage kommt, und dies wird durch die dortigen Denkwürdigkeiten bestätigt, die nie anderswo gezeigt worden sind.

Klar und bestimmt weist das Burdigalense nach dem Südwesthügel, noch bündiger Eusebius im Onomastikon, wenn er sagt: „Golgatha . . . ist im Norden des Berges Sion.“ Dazu stimmt seine Angabe über „Akeldama, den Blutacker der Evangelien“ (Onom.), besonders wenn man das kürzlich aufgedeckte musivische Kartenbild der christlichen Basilika zu Medaba daneben hält. Eusebius berichtet, in seinen Tagen habe man Akeldama „zu Aelia“, und zwar „im Norden des Berges Sion“, gezeigt. Die musivische Karte von Medaba setzt Akeldama, das man zu keiner Zeit am Osthügel Jerusalems suchte, im Norden des Westhügels [2] an. Hieronymus corrigirt den Eusebius, indem er „Acheldemach“ dem „Süden des Berges Sion“ zuweist, und gibt damit den Anstoss zur heutigen topographischen Bestimmung des Blutackers. Den Berg mit der heutigen Davidsburg meint Eusebius auch in der Bemerkung, David habe Jerusalem (eigentlich die Davidsstadt) dadurch zur Metropole erhoben, „dass er das Heiligthum darin (ἐν αὐτῇ; Hieronymus irrig locus templi) einrichtete“, d. h. das heilige Gezelt dort aufschlug (sub Ier.). Der ursprüngliche engere Sinn von Davidsstadt = Sion (Akro-

[1] Q. St. 1897, p. 11. 14.

[2] Ὁ ἐν Μαδηβᾷ Μωσαικὸς κτλ. ὑπὸ Κλεόπα Μ. Κοικυλίδου, Jerus. 8. März 1897. Ferner Nuovo Bulletino di Archeologia Cristiana, de Rossi etc., Roma 1897, p. 45—102, Tav. II—III. Sicher nicht vor 450. E. Stevenson zwischen 5. u. 6. Jahrh.

pole, 2 Sam. 5, 7) war zu seiner Zeit längst vergessen[1]. Jerusalem ist dem Eusebius wie dem Tacitus eine Bergstadt; der „Berg zu Jerusalem" (ὄρος ἐν Ἱ.) aber heisst „Sion" (sub Σιών), und nicht Moria.

In durchaus glaubwürdiger Weise führen Cyrill von Jerusalem[2], Epiphanius[3] und das Chronicon Paschale[4] die Sionvorstellungen des 4. Jahrhunderts über den Pilger von Bordeaux und Eusebius (265—340) hinauf, ja bis auf die Gründung der Aelia, die Zerstörung Jerusalems und die Zeit der Apostel zurück. Der Sion des Cyrill deckt sich mit dem Berg, welcher in den meisten Jahrhunderten das eigentliche Stadtareal abgab (πόλις), d. i. mit dem Südwesthügel[5]. Die dermalige Kirche auf Sion, spätestens seit 347 (Ende von Cyrills Presbyterat) in Gebrauch und im Gegensatz „zu Golgatha" die „obere" genannt, gehört in ihren Anfängen der apostolischen Zeit an (ἡ ἀνωτέρα τῶν ἀποστόλων ἐκκλησία)[6]. Die Identität der Höhe, welche das ehemalige Haus der Geistesausgiessung und das daraus erwachsene „Gotteskirchlein" (ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία μικρά) trug, mit dem dermaligen Aussen-Sion wird uns durch die Angaben des Epiphanius verbürgt, dass dort der „Theil" der „Gesamtstadt" war, welcher im Jahre 70 „nicht geschleift wurde", dass es dort bei den sieben „vereinsamten" (nicht innerstädtischen[7]) Synagogen, von welchen der Pilger von Bordeaux noch eine sah, aussah „wie auf einem Acker oder Gurkenfeld", dass dieser Stadttheil „Sion" (ἐν τῷ μέρει Σιών) hiess und dass das „niedergetretene Heiligthum Jehovahs in Trümmern liegen blieb", als Hadrian aus jenem Stadttheil die Aelia schuf. Die römische Besatzung, welche nach Jerusalems Fall zurück-

[1] Vgl. Hieron., Onom. sub Jer.; Josephus, Ant. 7, 3, 2.
[2] Kat. 16, cap. 4 u. 16.
[3] De mens. et pond. cap. 14.
[4] Ed. Dindorf p. 84. 155^{d}. 254^{a}. 255^{b}.
[5] Kat. 16, cap. 18. Vgl. Hieron. zu Is. 1, 21, mons Jer.
[6] Quaresmius, Eluc. 4, 5, Venet. 1881, p. 96^{a} falsch: Duas partes habebat antiquitus, sc. superiorem et inferiorem.
[7] So Q. St. 1895, p. 321 ff.

blieb, hatte aber unbestritten ihren Standort auf dem traditionellen Sion.

Dies muss auch „der hohe Berg“ sein, auf welchem nach dem Chronicon Paschale die Stadt Jebus lag, angeblich von dem „Frieden“, welchen David nachmals da genoss, „Jerusalem genannt“; über welchen sich seit Hadrian die „sieben Bezirke“ der Aelia bis zum zerstörten Tempel hin erstreckten; auf welchem ausserhalb der Südmauer Hadrians eine jüdische, innerhalb derselben eine Christengemeinde[1] wohnte. — Wo die „Gräber Davids“ oder auch das „Grab der Könige“ (Davids und Salomons) ist, da war einst die Davidsstadt-Sion. Zur Grabanlage Davids in Jerusalem soll einmal ein geheimer Gang von Gabaon aus geführt haben[2]. Mit einem solchen Geheimweg verträgt sich wohl der Gedanke an den Südwesthügel, aber nicht der an den Moria. Weiter heisst es, das berühmte Grab Davids habe Salomon nach seinem „Plan (διαγράφειν nicht „durchgraben“)[3] — im Osten des Sion“ ausführen lassen. Im Osten des Moria gab es keine Monumente. Auch kann dort nicht von einer örtlichen Beziehung zu Siloe die Rede sein. Es war aber das Grab Davids „unfern“ vom Grab des Isaias, und dieses wieder „nahe“ bei der Quelle Siloe.

In der Zeit von Konstantin bis Vespasian und Titus fehlt es an zeitgenössischen Quellen. Doch legt selbst Josephus, ohne sich des Ausdrucks Sion zu bedienen, ein indirectes Zeugniss für die Tradition ab, sofern unumstösslich feststeht, dass er „den Berg Moria“ niemals mit „Sion“ bezeichnet haben würde. Dies können diejenigen Gegner am wenigsten läugnen, welche die Ansicht vertreten, Josephus habe eigentlich erst die Benennung Moria in Aufnahme gebracht[4]. Andererseits ist die „Akra“, welche nach der Sprache der LXX für den Innenbau der Burg Sion, d. i.

[1] Vgl. Aquilasage Chron. Pasch. p. 255[b].
[2] Chron. Pasch. p. 155[d].
[3] So v. Klaiber, ZDPV. III, 211; vgl. dagegen διαγραφή Ez. 43,12; 4, 1.
[4] Sepp, Neue Hochw. Entd. II, 9.

für den Millo, steht (6mal)[1], sowie die von und nach David benannte „Bergschanze" (φρούριον = mezudath zijjon; opp. Thurm Baris-Antonia der Unterstadt) und die starke „Ringmauer Davids und Salomons" nirgends anderswo als auf dem Südwesthügel anzusetzen. Was der Garionide Josippon (um 950) in seiner Paraphrase des „Iüdischen Kriegs" des Josephus gelegentlich der Kämpfe um den Südwesthügel ausspricht, dass nämlich „Titus zum Berg Zijjon hinaufstieg und die Stadt Davids einnahm", dasselbe gibt auch Birch, der Führer der englischen „Opheliten", zu; nur hält er in diesem Falle nichts auf „Jüdischen Krieg" und „Antiquitäten"[2].

Die chaqra (ἄκρα) des Talmud wird zum erstenmal bei ihrem Fall (1 Makk. 13, 49. 50) erwähnt und ist mit der mezudah (2 Sam. 5, 7. 9), d. h. mit der Burg Sion, identisch. Der Talmud hat das mit Josephus gemein, dass ihm und der gesamten jüdischen Schrifterklärung der Berg Sion nicht anliegt. Er unterscheidet sich aber darin von Josephus, dass er im Gegensatz zu diesem über den Berg Moria und den Tempel ungewöhnlich ausführlich ist[3]. Es ist indes eitler Traum, dass sein „Tempelberg" auch der „Zijjon" sein könnte. Für diesen vermeintlich „davidisch-jüdischen" Sion im Gegensatz zum „christlichen" (im Westen des Stadtthals) erwärmt sich selbst im Lager der Ophelmänner niemand, als wer gern zwei unverträgliche Grössen, das neue System und die Echtheit der Sanctuarien des Südwesthügels, vereinigen möchte[4]. Die Brücke zu einer solchen Auskunft bildet v. Altens Trughypothese[5], wohl kaum die beste „Erledigung" der Frage, wie der Südwesthügel seit 270 n. Chr. zu seinem falschen „Ehrennamen" kam.

Auf dem Südwesthügel dachten sich die ältesten Erklärer und nicht minder auch die ältesten Uebersetzer die Stadtfeste Sion.

---

[1] So Ant. 7, 3, 1 u. 2; 12, 3, 3; B. J. 6, 8. [2] Q. St. 1888, p. 46.
[3] Vgl. Neubauer, La Géogr. du Talmud p. 140.
[4] Séjourné, Rev. Bibl. 1895, p. 445, u. wenige andere.
[5] ZDPV. 1879, S. 20 ff.

Die LXX nennen den „Thalgrund“ vor dem Westthor, welcher in Altjerusalem die Rolle eines Forum Romanum spielte [1], im Widerspruch mit dem masoretischen Text und der Vulgata „Sionsgrund“. Bei der Einhelligkeit der Handschriften in betreff dieser Lesart müssen die LXX eine bestimmte Vorstellung damit verbunden haben. „Sionsgrund“ war ihnen die Figur des Theiles für das Ganze. Der prophetische „Ausspruch über den Sionsgrund“ galt eigentlich der Stadt und ihrer Belagerung [2].

Nach der bestverbürgten Lesart zu 2 Chron. 32, 30 gab es „ein Wasser des Obersion“ (Σειὼν τὸ ἄνω, Swete; vgl. d. Hebr.) im Gegensatz zum „Wasser des untern Teiches“ [3]. Jenes hat Ezechias „auf der Abendseite der Davidsstadt hinunter nach dem untern Teich“ geleitet. Letztern suchen die LXX mit dem Targum am Untersion und setzen ihn irrthümlich dem Sultansteich oder Siloe (gichon = schilucha, Targum) gleich. Den richtigen Sinn gibt der Vulgatatext (avertis eas subter), auch der masoretische, aber nur neben 4 Kön. 20, 20 und Eccli. 48, 19 (17). Nun lässt sich schon von vornherein kein Obersion auf dem Moria unterbringen. Andererseits nöthigt „das Wasser“ am „Obersion“, das sich mit dem „obern Gihon“ [4] deckt, beim „Thalthor“ auf der Westfront der Davidsstadt stehen zu bleiben.

Die Mauer des Manasses [5] war nach den LXX nicht „westlich von Gihon im Thal“, sondern sie ging „von Westen“ aus. Dies ist aber nach der ständigen Bedeutung von λίψ, wenn es von Jerusalem ausgesagt wird, die Westseite der Stadt. Von dieser lief sie an der Davidsstadt (bei den LXX vermeintlich im engern Sinn) und damit an der Burg Sion hin, so aber nach einer Variante (Tischd.) dem Südthal zu, nach der andern (Swete) sinnvoller zum „Gihon im Thal“ hinab. So nun fällt sie nach der Vorstellung der LXX irrthümlich

[1] 3 Kön. 1, 33. Nehem. 12, 28.
[2] Is. 22, 1. 5; vgl. Jer. 21, 13.
[3] Is. 22, 9.
[4] 3 Kön. 1, 33. 2 Chron. 32, 30 (hebr. u. lat.).
[5] 2 Chron. 33, 14.

mit der „breiten Mauer“ (Nordmauer der Bergstadt) zusammen; doch ihre Davidsstadt — Sion steht auf dem Südwesthügel.

Mit der Uebersetzung der LXX sind wir über die sogen. „Apokryphen“ der Gegner hinausgekommen, welche thatsächlich den Ausgangspunkt und Untergrund jeder Form der Osthügeltheorie bilden. Im Südwesthügel „erblickt nach alledem eine zweitausendjährige Tradition“ [1], ja „die gesamte Tradition aller Zeiten [2] den Berg Sion“.

Wie es von vornherein ein falscher Schluss ist, dass wegen „Berg Sion“ im ersten Makkabäerbuch der Tempelplatz oder ganze Tempelberg einmal „Sion“ geheissen haben muss, so entbehrt die Versicherung, dass der Südwesthügel irgendwann seit der Makkabäerzeit, sei es seit Titus, sei es seit Hadrian oder gar „erst seit Konstantin“, seinen dermaligen Namen vom Tempelberg herübernahm, jeglicher historischen Begründung. Auch bekam er ihn nicht von einer jüdischen oder judenchristlichen Gottesgemeinde „Sion“, die sich nach Jerusalems Fall ausserhalb oder innerhalb der Südmauer Jerusalems gebildet haben soll. Einmal war die Christengemeinde der Aelia (23 heidenchristliche Bischöfe seit Hadrian) keine judenchristliche von „äusserer Empfänglichkeit für alles Jüdische“ [3]. Sodann interessirte zwar die Juden der Berg Moria und die Christen der Calvarienberg, aber beide gleich wenig der Name „Sion“ als solcher. Die Berufung auf den späten Namen „Hagia Sion“ beweist nichts. Dieser Name bezeichnete nie die christliche Gemeinde, sondern nur ihr Gotteshaus, das aber sicher in der quellenarmen Zeit 333—70 n. Chr. noch nicht „Hagia Sion“ hiess. Diese brevilogische Bezeichnung des christlichen „Heiligthums auf dem Sion“ ist vor Konstantin unerweisbar und undenkbar. Man sagte von da über ein Jahrhundert vor ihrer Festlegung (Theodosius Archid.) — entweder

[1] Kaulen, Kirchenlexikon VI, 1312.
[2] Fr. W. Schultz, Herzogs Real-Enc. VI, 544.
[3] v. Alten, ZDPV. 1879, S. 22. 23.

kürzer „Sion" oder länger „Kirche zu Sion"[1]. Lange vor dieser Kirche führte bereits die Südmauer der Aelia den Namen „Sionsmauer" (Burdigalense), und sie hatte denselben vom Berg, aus welchem der ihm stets eigenthümliche Name Sion emporschlug und gelegentlich profane wie heilige Dinge „ergriff", und zwar jene früher als diese.

Die Gegner der Tradition fühlen das Bedürfniss, die Entstehung des Irrthums in betreff des Sion zu erklären. Die verschiedenen geschichtswidrigen Erklärungsversuche klingen letztlich in den Satz aus: Ueber die Art der Wanderung des Namens Sion „können wir nur Vermuthungen aufstellen"[2]. Davon wird offenbar das durch den Volksmund und eine unabsehbare Reihe von Schriftstücken verbürgte Anrecht des Südwesthügels auf den Ehrennamen Sion nicht berührt. Das positive Ergebniss aus der Tradition bleibt bestehen und wirft in dem Sinne ein Licht voraus, als bei den nachfolgenden Erörterungen über die Aussagen der Heiligen Schrift der Kern der Frage der ist, ob dieselben irgendwie nöthigen, von dem traditionellen Sion abzugehen. Dies ist nicht der Fall. Vielmehr deuten die eigentlichen und uneigentlichen Sionstellen sämtlich nach dem Südwesthügel; und der Widerstreit, welcher in den Büchern der Chronik, des Nehemias und der Makkabäer vorliegen soll, löst sich, genauer besehen, in volle Harmonie auf.

IV. Der eigentliche Sion in den historischen Büchern der Heiligen Schrift.

Der eigentliche Gebrauch des Namens Sion liegt nur in den Schriftstellen 2 Sam. 5, 7 parallel mit 1 Chron. 11, 5 und 3 Kön. 8, 1 parallel mit 2 Chron. 5, 2 vor.

[1] Silvia l. c. p. 50. 55. 57. 63. 67. 70. 72; 68.
[2] v. Klaiber, ZDPV. III, 213.

In 2 Sam. 5, 5—7 (1 Chron. 11, 4—7) erfahren wir, dass David nach siebenjähriger Regierung zu Hebron „mit ganz Israel" wider Jebus oder Jerusalem, bezw. „wider die Bewohner dieses Landstriches" zog, welche einen kleinen, aber kräftigen Zweig des grossen kanaanitischen Volksstammes der Amoriter [1] und seit Jahrhunderten ein heidnisches Enklave inmitten des Gottesvolkes bildeten [2]. Die Jebusiter wohnten nicht bloss ausserhalb ihrer Feste (so Caspari u. a., um weniger Platz für sie auf dem Südosthügel zu brauchen), sondern der Natur der Sache und dem nächsten Wortsinn entsprechend in und um Jebus-Jerusalem. Die Trennung beider Namen und die gesonderte Beziehung von „Jerusalem" auf den traditionellen Sion und von „Jebus" mit Einschluss der Burg Sion auf den Moria ist schrift- und traditionswidrig. Bereits Jos. 15, 8; 18, 28 und noch 1 Chron. 11, 4 ist die Identität von Jebus und Jerusalem ausgesprochen; im Onomastikon erklärt Hieronymus: Jebus ipsa est, quae et Ierusalem. Gehört nach der Ansicht des Begründers der Osthügeltheorie Jerusalem auf den traditionellen Sion [3], so gehört nach dem klaren Schriftwort auch Jebus hierher, und die Burg der Jebusiter lag in der Nordwestecke des Südwesthügels.

Die Eroberung von Jebus-Jerusalem geschah in doppeltem Waffengang, und zwar von unten nach oben [4], und war damit beschlossen, dass die Burg Sion (2 Sam. 5, 7 proleptisch Davidsstadt) fiel. Der Gang der Eroberung und die verschiedentlich bezeugte Thatsache, dass jedenfalls gegen Ende der vorisraelitischen Zeit einerseits Israeliten und Jebusiter zu Jerusalem ständig nebeneinander wohnten [5], andererseits die Jebusiter die Gewalt in den Händen hatten [6], beweist zur Genüge, dass die in sich einheitliche (nicht hälftig nach Juda und Benjamin weisende) [7] Jebusiterfeste aus Stadt und Burg

[1] 1 Mos. 10, 6. Jos. 10, 5. [2] Jos. 10, 10; 11, 3 ff.; 18, 28.
[3] Caspari l. c. p. 320.
[4] Umgekehrt Sayce, Q. St. 1883, p. 214.
[5] Jos. 15, 63. Richt. 1, 21; vgl. 19, 12 ff.
[6] 2 Sam. 5, 5 ff. [7] Birch u. Gefolge.

oder nach dem Talmud [1] aus Ober- und Untermarkt, nach Josephus aus Ober- und Unterstadt bestand und auf einer und derselben Höhe lag. Vielseitig wird zugegeben, dass Josephus sich hier wie anderwärts [2] Stadt und Burg (φρούριον) auf dem Südwesthügel denkt [3]. Doch wenden die einen ein, die „Bibel“, welche sich freilich in Wirklichkeit gar nicht näher erklärt, sei zuverlässiger und älter [4], und von Josephus nur „all das, was er selbst gesehen habe, annehmbar“. Mit mehr Grund meinen die andern, die Anschauung des Josephus sei hier so viel als „die altjüdische Tradition“ [5]. Vom Standpunkt der Ophelfreunde aus (zu 'alah) sollte man sagen, es muss der Südwesthügel sein, weil ja Adonizedek zur Zeit von Jos. 10, 4. 5 den Königen des Südens sagen liess: „Kommet zu mir herauf“, und nicht: „Kommet zu mir (auf den Ophel) herunter“.

Nach der Eroberung Jerusalems wohnte David in der Burg. Davon nannte man sie [6] die Davidsstadt. Daneben war und blieb der eigentliche Name der eroberten Burg Sion (analog Bethlehem neben Davidsstadt Luc. 2, 4; oder Jerusalem neben Sion im weitern Sinn). „Davidsstadt“ hiess sie nur in der gehobenen Sprache bewundernder Dankbarkeit gegen David, der nicht bloss in der Oberstadt residirte, sondern auch Verbesserungen und Erweiterungen im Innern und Aeussern vornahm, während Joab „das übrige [der Stadt] baute“ [7]. Das Ganze war wegen der beständigen Kriegsgefahr [8] und wegen der Unzulänglichkeit des von der Natur gebotenen Schutzes [9] schon in vorisraelitischer Zeit mit starken Mauern

---

[1] Neubauer l. c. p. 138. [2] B. J. 5, 4, 1.

[3] Birch, Q. St. 1878, p. 183. Lagrange, Rev. Bibl. 1892, p. 25; andererseits Josippon, De B. J. Basil. 1559. Gatt, Die Hügel etc. S. 43. Fr. W. Schultz bei Herzog, Real-Enc.

[4] Rev. Bibl. 1892, p. 25. 37 sq.; 1896, p. 143.

[5] Gatt, Das Heilige Land 1894, S. 17.

[6] 1 Chron. 11, 7, Erläuterung zu 2 Sam. 5, 9.

[7] 2 Sam. 5, 9. Vgl. 1 Chron. 11, 8 (Vulg.).

[8] 1 Mos. 15, 21. 5 Mos. 7, 1; 20, 17. Jos. 15, 63. Richt. 1, 21.

[9] Tobler, Topogr. I, 42.

versehen worden. Sion-Davidsstadt[1] bildete den obersten Stadttheil[2]. Die Davidsstadt der ersten Königszeit war nicht bloss wegen ihrer ausgesprochenen Identität mit der Stadtfeste Sion, sondern auch wegen der biblischen Angaben[3] über das Haus der Pharaonentochter und die Ruhestätte des entschlafenen Königs Achab auf die Ringmauern der Akropole beschränkt. Später konnte es nicht ausbleiben, dass auch ganz Jerusalem als Davidsstadt (analog Sion) bezeichnet wurde; denn sollte einmal die Residenz[4] und nicht die Geburt den Grund der Benennung abgeben, so verdiente das Ganze nicht minder den Ehrennamen „Davidsstadt" als dessen dominirender Theil. Die Begriffe Davidsstadt und Sion halten (1 Makk. abgerechnet) auf dem Wege der Entwicklung vom engern zum weitern Sinn ungefähr gleichen Schritt. Im ersten Makkabäerbuch findet sich die ursprüngliche Bedeutung der Davidsstadt nur noch archaistisch. Zur Zeit des Josephus ist dieselbe vergessen, da Ant. 7, 3, 2 bereits die Davidsstadt von 2 Sam. 5, 7 anachronistisch der „Stadt Jerusalem" gleich gesetzt ist.

Wenn 2 Sam. 5, 7 und 1 Chron. 11, 5 „die Burg Sion" durch „Davidsstadt" näher bestimmt wird, so geschieht dies beim vorexilischen Verfasser der Bücher Samuels und ebenso beim nachexilischen Verfasser der Bücher der Chronik in der Absicht, den Zeitgenossen, sei es mit (1 Sam.) oder ohne (1 Chron.) Prolepse, zu sagen, es sei eine und dieselbe Akropole, welche den eigentlichen Namen „Burg Sion" und den uneigentlichen Namen „Davidsstadt" führt. Dass durch den Zusatz Davidsstadt nichts Vergessenes in Erinnerung gebracht werden wollte, zeigt 3 Kön. 8, 1 mit 2 Chron. 5, 2, wo gerade umgekehrt die „Davidsstadt" durch „Sion" erläutert wird; es wäre sonst in der gleichen historischen Periode der „Sion" zweierlei, in 2 Sam. und 1 Chron. „nicht mehr gangbar"[5] oder „dunkel",

---

[1] Gleichstellung 2 Sam. 5, 7. 3 Kön. 8, 1 u. Parall.
[2] Jos., Ant. 7, 3: ἐπὶ τὴν ἄκραν ἀναβάντι.
[3] 2 Chron. 8, 11; 28, 27. [4] Vgl. Matth. 9, 1.
[5] Rev. Bibl. 1892, p. 30.

in 3 Kön. und 2 Chron. das Gegentheil. Das gleichsetzende Pronomen (הִיא, αὕτη) dieser Stellen wird in allen Sprachen, welche die Copula brauchen, treffend durch das Präsens (ἐστίν, est, besonders bezeichnend the same is) wiedergegeben. Deswegen kann aus beiden Paaren von Stellen nicht ermittelt werden, welcher von den zwei erläuterten Namen etwa „veraltet" ist. Ist dem aber so, dann will auch kein „obsoleter" und kein noch geltender Sprachgebrauch, sondern bloss die Gewohnheit angegeben werden, dass man die den Jebusitern abgenommene Stadtfeste gleichzeitig mit einem eigentlichen und uneigentlichen Namen bezeichnete. — Ein schon zur Zeit der Königsbücher vergessener Sion könnte möglicherweise später auf der Irre betroffen werden. Darum ereifert sich neuerdings für denselben die Theorie, welcher in später Zeit angeblich diese Entdeckung gelang. Schriftgemäss ist ein solcher Sion nicht. Uebersetzen wir das Pronomen oder die Copula dem Sinne nach mit „auch", so haben wir in den angeführten Stellen einen positiven Beweis, dass der „Sion" bei seiner ersten Erwähnung und Einführung in die Geschichte ebenso der Volksvorstellung angehörte wie (nach Ausweis des reichen biblischen und ausserbiblischen Gebrauchs) der Anschauung und Erinnerung der kommenden Geschlechter.

Nachdem es David nur vergönnt gewesen war, die Feste Sion durch Aufrichtung des Zeltes der Bundeslade in eine heilige Stätte zu verwandeln, sollte Salomon[1] den Tempel bauen und die heilige Lade nach dem Tempelhof überführen. Bei dem Zug „ging der König und die ganze Gemeinde Israels, welche zu Jerusalem zusammengekommen war, vor der Lade her"[2]. Hier haben wir Geschichte und keine Poesie. Den nöthigen Raum zur Entfaltung des Festzugs gewinnen wir ohne Zweifel, wenn wir diesen vom traditionellen Sion ausgehen lassen; wir gewinnen ihn ebenso sicher nicht, wenn die Bundeslade irgendwo auf dem Moria, sei es nördlich oder südlich vom Tempelplatz, stand.

---

[1] 2 Sam. 6, 12. 3 Kön. 6 u. 7. [2] 3 Kön. 8, 1. 5.

Auf dem sogen. Ophel braucht die Lade deswegen noch lange nicht gestanden zu haben, weil der hebräische Text[1] nicht, wie die Uebersetzungen, „überführen“, sondern „hinaufbringen“ hat[2]. Das Zeitwort ʿalah führt nur durch ein dem hebräischen Sprachgeist widerstrebendes Pressen zu einer Anhöhe, die „jedesmal den Ausgangspunkt der Bewegung überragt“. Lexikalisch ist es ein Verb vom weitesten Gebrauch, das in allen Ableitungen, mit den Präpositionen le, ʾel, ʿal und mit dem Accusativ des Orts, intransitiv und transitiv vorkommt und nicht bloss „hinaufgehen“ (Hiphil „hinaufführen“), sondern auch „hinan- und hinübergehen“, „steigen und besteigen“[3] heisst und wegen des weitern Sinnes der hebräischen Präposition ʿal selbst in der genauern Fassung ʿalah ʿal (synonym meʿal) mehr als nur eine Bedeutung hat[4]. Wenn Richt. 10, 4 die Könige des Südens vom Riesenfeld nach Jebus-Jerusalem „heraufziehen“ und 2 Sam. 5, 19. 23 David von seiner Feste aus zum Riesenfeld „hinaufzieht“; wenn 1 Mos. 46, 29 der Patriarch Joseph aus der Residenz des Pharao zu seinem Vater und 46, 31 umgekehrt auf demselben Wege von seinem Vater zum Pharao — hinaufgeht, so ist dies offenbar ein „Hinüber- und Herübergehen“. Wer aber diesen Sinn nicht für 3 Kön. 8, 1 zugeben wollte, der könnte jedenfalls die Thatsache nicht läugnen, dass man von allen Seiten zum Tempel emporstieg. Von vornherein berechtigt ʿalah und sein Hiphil nur zum Schluss, dass das Ziel der Bewegung ein erhöhter Ort ist, gleichwie dessen hebräisches Correlat jarad bloss mit Sicherheit schliessen lässt, dass der Ausgangspunkt der Bewegung eine Höhe war.

Auch mit jarad (hinab stieg er) lässt sich keine „biblische Andeutung“ (v. Klaiber) zu Gunsten des „Ophel“ gewinnen, da es als einfaches Verb nicht den knappen Sinn des deutschen Compositums hat. Es wird von den LXX unter anderem mit

---

[1] 3 Kön. 8, 1.
[2] Rev. Bibl. 1892, p. 36, nach ZDPV. 1880, S. 195; Q. St. 1886, p. 44.
[3] 1 Mos. 49, 4. [4] Nehem. 12, 31. 37.

ἔρχεσθαι, διέρχεσθαι, εἰσέρχεσθαι, πορεύεσθαι übersetzt, steht vom Gehen auf das Meer oder auch in nordsüdlicher Richtung, ist darum nicht bloss ein Hinabgehen, sondern auch ein Hin- und Herziehen[1]. Zudem lag im Gegensatz zum Palast Davids[2] der Palast Salomons[3] und der spätern Könige von Juda wirklich auf dem sogen. Ophel. Es ging also vom Tempel zu deren Residenz[4] bergab, aber nicht vom Tempel zur Davidsstadt-Sion — auf dem Südwesthügel.

Wenn Josephus für „Nikanor ging auf den Berg Sion" (Tempelhof)[5] in seiner Paraphrase[6] setzt — „er ging zum Tempel hinab", so steht er nicht in Widerspruch mit den Makkabäerbüchern[7], sondern er drückt sich nach griechischer, statt nach hebräischer Art aus und mildert die Schwierigkeit, welche bei den eigenthümlichen Terrainverhältnissen Jerusalems in dem Hebraismus „hinaufgehen" liegt. Der griechische Leser des Josephus soll vor dem Irrthum bewahrt werden, als liege seine Syrerburg (verschieden von derjenigen der Makkabäer) tiefer als der Tempel. Die Textänderung des Josephus rechtfertigt also die altherkömmliche Deutung von ʿalah und jarad im Gegensatz zur neuen eines Theiles der Ophelfreunde. Uebrigens kam die Osthügeltheorie auf und verbreitete sich ohne „derartige Künsteleien, welche dem heiligen Text fern liegen"[8].

Wir lassen sonach die feierliche Ueberführung der Bundeslade[9] mit gutem Recht vom traditionellen Sion ausgehen. Wie nur er die Entfaltung des langen salomonischen Festzuges gestattet, so ist er allein der zutreffende Schauplatz für die historischen Sionberichte der davidischen Zeit, die geeignetste Oertlichkeit für die Einhügelstadt Jebus-

---

[1] 2 Sam. 5, 17 bleibt descendit in (εἰς, 'el) gegen descendit de (Hummelauer) die richtige Lesart.

[2] 2 Chron. 8, 11. [3] 3 Kön. 9, 24.

[4] Jer. 22, 1; vgl. 26, 10; 36, 10. 4 Kön. 11, 19.

[5] Vgl. 2 Makk. 14, 31 und 1 Makk. 7, 33. [6] Ant. 12, 10, 5.

[7] Q. St. 1888, p. 44. [8] Gatt, Theol. Quartalschr. 1884, S. 41 f.

[9] 3 Kön. 8, 1.

Jerusalem, das ehemalige Salem. Durch die einzige ungangbare Felswand Jerusalems im Südosten — in einen untern (1420—1500′) und obern (1500—1550′) Theil geschieden, hatte der Südwesthügel den nöthigen Raum für die unter David eroberte Stadt und Burg. Die Kuppe desselben, welche bei einer Länge von 10 Minuten 50′ steigt, war für die Anfänge einer Stadt nicht zu gross und nicht zu klein. In deren Nordwestecke, „dem zugänglichsten Theil des Hügels", mussten schon „die Jebusiter eine Citadelle erbauen", musste David diese nach ihrem Fall „erneuern und erweitern" [1]. Thatsächlich haben die Mohammedaner, die Lateiner, Byzantiner und Römer, die Syrer, Ptolemäer und Juden seit dem Exil und vor demselben ihren Hauptstützpunkt in der Citadelle auf dem Südwesthügel gehabt; darum muss „vom militärischen Gesichtspunkt aus" dort auch in der davidischen Zeit und lange vorher die Burg gelegen haben [2]. An dem südlichen Fuss des traditionellen Sion führt die Grenzlinie zwischen Benjamin und Juda [3], an dessen Südwestseite führt das Gespräch zwischen dem Leviten und seinem Knaben [4] auf das vorisraelitische Jerusalem. Nachdem jene Linie aus Süden bis En Rogel (Marienquelle) gekommen ist, steigt sie am Ostende des Südthals den Hinnomgrund hinan, darauf im Thal an der mittägigen Seite Jebus-Jerusalems empor, um des weitern um die Südseite des Berges des Bösen Rathes herum (nicht durch das Westthal und noch weniger durch die Siloeschlucht [5]) ihren Weg nordwärts zum „Riesenfeld" zu nehmen. Nur so konnten die Söhne Benjamins, falls sie Jerusalem nahmen, vor dessen Westthor auf eigenem Boden tagen.

An keinem andern Ort der Heiligen Stadt will man Ringmauern gefunden haben, die auf Davids und Salomons Ausbauten der kanaanitischen Werke [6] zurückgehen. Sucht man auf gegnerischer Seite vereinzelt diese Thatsache durch die illusorische

[1] V. Guérin, La Terre-Sainte I, 17.
[2] J. M. Tenz, Q. St. 1885, p. 61. [3] Jos. 15, 8.
[4] Richt. 19, 11. 12. [5] Vgl. Jos. 15, 8. Jos., Ant. 5, 1, 22.
[6] Jos., B. J. 5, 4, 1.

Behauptung abzuschwächen, „David und Salomon hätten ebensoviel mit den Ophelmauern als mit den Werken des Südwesthügels zu thun gehabt“ [1], so rechnet man offenbar dort ebenfalls mit einer uralten Feste auf dem traditionellen Sion. Aehnlich sollten jene Ophelmänner thun, welche lehren, soweit die Geschichte hinaufreicht, sei Jebus-Jerusalem „nicht auf den Ophel beschränkt gewesen“; nicht erst „seit David“, sondern schon zur Zeit Josues habe Jerusalem auf beiden Seiten des Hinnomthals (gemeint ist das Tyropöonthal [2]) gelegen [3]; oder es habe östlich vom Stadtthal zu Benjamin, westlich zu Juda gehört [4], während Hieronymus [5] und Josephus [6] die Stadt richtig dem Stamm Benjamin zuweisen. Warum so aber läugnen, dass diese Feste auf dem Sion die Hauptfeste und als solche die Burg Sion war, zumal, da eigentlich während der ganzen jebusitischen und hebräischen Zeit die Existenz nur einer Burg erweisbar ist, und da noch zur Zeit des Königs Herodes Jerusalem „durch das Schloss, welches dieser Idumäer bewohnte, und der Tempel durch die Burg Antonia, welche derselbe angelegt hatte, fest genug war?“ [7]

V. Der uneigentliche Sion in den prophetischen und rein poetischen Schriften.

So selten Sion im eigentlichen Sinne steht, so häufig steht es im abgeleiteten oder übertragenen Sinne. Der Werth der uneigentlichen Sionstellen wird unterschätzt und überschätzt. Einerseits spricht man ihnen jeden topographischen Werth ab, andererseits unterscheidet man willkürlich zwischen „Berg Sion“ und „Sion“ und behauptet,

[1] Q. St. 1885, p. 210.

[2] Nach Birchs Entdeckung; Q. St. 1883, p. 214.

[3] Rev. Bibl. 1896, p. 143.

[4] Q. St. 1888, p. 26. Hummelauer zu Richt. 1, 21: in duarum tribuum fines porrigeretur. Weikert a. a. O. S. 476.

[5] Zu Jer. 6, p. 297. [6] Ant. 5, 1, 22. [7] Ibid. 15, 8, 5.

ersteres bezeichne „oftmals", letzteres „mitunter" eine bestimmte Oertlichkeit Jerusalems, und zwar den „Tempelberg" im Gegensatz zur Heiligen Stadt. Während so „viele" Texte für den „Tempelberg" und die Osthügeltheorie sprechen sollen, gäbe es keine für den Südwesthügel der Tradition[1]. Der seit drei Decennien bestehende Streit um den topographischen Sion beweist, dass nicht einmal die eigentlichen Sionstellen für alle — zwingend nach Osten oder Westen deuten; um so weniger kann bei den poetischen Texten von einem directen Zeugniss zu Gunsten des sogen. Ophel die Rede sein. Eine Prüfung derselben zeigt, dass „Berg Sion" und „Sion" den gleichen Weg vom Concreten zum Allgemeinen und vom Reellen zum Ideellen nehmen, und dass dabei gerade der erste Ausdruck den letzten noch beträchtlich überholt (1 Makk.). Daneben stellt sich heraus, dass beiden Ausdrücken, auch bei weiterer Ableitung, noch die geographisch-topische Grundbedeutung einer Burg oder Bergfeste in etwa zu Grunde liegt, während der für den Tempelberg seit seinem historischen Bestande[2] so charakteristische Zug einer Fläche oder Ebene darin gänzlich fehlt. Dies verdient aber besondere Erwägung, weil das der heutigen Stadt im Osten vorgelagerte Haram bloss den Eindruck eines herrlichen Stadtplatzes macht, der, gesondert von dem weltlichen Getriebe, welches sich droben vor dem Westthor abspielt, den träumerischen Moslim zu beschaulichem Spaziergang einladet; und dies war der Tempelplatz schon unter den Römern und Juden, war es zur Zeit der Tempelreinigung (Joh. 2, 14. 15) und des zudringlichen Königs Achaz[3], obschon er seine dermalige gewaltige Ausdehnung nicht von Anfang an hatte, sondern dem Bemühen vieler Jahrhunderte verdankt. Als Tenne, d. i. als bescheidenere Fläche, tritt er zu Davids Zeit in die jüdische Geschichte ein. Vor dem Chronisten[4] ist die Bezeichnung „Berg" (nach 1 Mos. 22, 2) in Prosa nicht nachweisbar. Da-

[1] Rev. Bibl. 1892, p. 27. [2] 2 Sam. 24, 18.
[3] 4 Kön. 16, 18. Vgl. Ez. 46, 2. 10. [4] 2 Chron. 3, 1.

gegen gehört zum abgeleiteten Begriff „Sion“ so wesentlich die Vorstellung von einem *Berg*, dass dessen bildliche Anwendung auf den Tempelplatz zur Makkabäerzeit (1 Makk.) nur in der sprachlichen Verbindung „Berg Sion“ geschieht.

Bereits in 4 Kön. 19, 21 und 19, 31 steht „Sion“ und „Berg Sion“ parallel mit Jerusalem, d. i. beides sind unterschiedslos — *gewählte* Ausdrücke für die Heilige Stadt. Auch die Propheten (Is., Jer. mit Thren. und Baruch; Joel, Amos, Michäas; Abdias, Sophonias und Zacharias) machen keinen Unterschied. „Sion“ ist in der Regel Jerusalem, und „Berg Sion“ das, was die wörtliche Uebersetzung aus dem Hebräischen ergibt, „Sions Berg“ oder auch „Sions Berge“ [1], d. h. die ostwärts geneigte, durch kleine Rinnsale [2] mannigfach gegliederte „Höhe Jerusalems“ [3] mit der Burg auf der Kuppe, der Stadt am Gehänge, dem Tempel an deren Fuss; bei der Stadt ist auch an die Einwohner gedacht. Ausnahmsweise ist Sion *mehr*, nämlich statt Jerusalem das ganze Heilige Land, statt der Einwohnerschaft der Heiligen Stadt das gesamte Volk Gottes.

Keiner der heiligen Autoren der Schrift braucht den Namen „Sion“ häufiger als der Prophet Isaias. Er setzt „*Sion*“ (1, 27; 10, 32) im Sinne von „Stadt Sion“ (26, 1 Vulg.; 33, 20; 60, 14) und schreibt „Tochter“ (1, 8; 52, 2; 62, 11) und „Töchter Sion“ (4, 4) im Sinne von „Einwohnerschaft“ (10, 24; 12, 6) und „Volk zu Sion“ (30, 19). In 10, 12; 18, 7; 29, 8; 31, 4; 37, 32 steht „*Berg* Sion“ und in 10, 32 „Berg der Tochter Sion“ für die „Höhe“, auf welcher die Stadt liegt, statt des gesamten Stadtareals [4] mit Einschluss des vom Herrn bevorzugten Theiles (8, 18; 31, 9). Die Zusammengehörigkeit jenes Ganzen und dieses Theiles weist besonders 31, 9 in Verbindung mit 8, 14 (vgl. 8, 18) aus. Danach trägt „der Herd“, auf welchem das Feuer des Herrn zu Sion brennt,

---

[1] Hebr. Ps. 133, 3; 87, 2.

[2] S. *Gatt*, Die Hügel v. Jer. (1897), Plan.

[3] Is. 10, 32.

[4] Vgl. 4, 5: πᾶς τόπος τοῦ ὄρους Σειών.

und „der Berg Sion“, auf welchem Jehovah wohnt, auch „Jerusalems Einwohnerschaft“. Der „Berg Sion“ liegt 2, 2 nicht auf dem festen Boden der schiefen Stadtfläche, sondern[1] in typischer Schau hoch über derselben; denn Isaias sieht da „den Berg mit dem Hause Gottes auf dem Gipfel der Berge gegründet“ und schaut die Höhe, welcher alle Völker zuströmen, „über die Höhen erhoben“.

Vorbereitet ist die Sprache des grossen Sehers durch Joel (2, 1. 15. 32; 3, 16. 17. 21) und Amos (1, 2; vgl. Joel 3, 16. Amos 6, 1), bei welchen „Sion“ und „Berg Sion“ (nicht bei Amos) „der heilige Berg“ ist, auf welchem „Jehovah wohnt“[2]. Dieser „heilige Berg“ aber ist nach Ausweis seiner Synthese[3] und Antithese[4] wieder der Untergrund der Gottesstadt und das ideale „Heilige Jerusalem“[5].

Von den kleinen Propheten braucht Michäas das Wort „Sion“ am häufigsten. Es ist (3, 10; 4, 2. 7. 8. 10. 13) die „Stadt“ (4, 10), ist ohne und mit „Tochter“ (1, 13; 4, 8. 10. 13) deren Einwohnerschaft (3, 10), bezeichnet aber weiterhin auch das gesamte Gottesvolk „Israel“ (1, 13). Sowohl „Sion“ (4, 2 b) als „Berg Sion“ (4, 7) steht für „die Höhe“, auf welcher die „Tochter Sion“ einmal wohnte, und zu welcher die alte Herrschaft und der frühere Glanz wieder zurückkehren wird, nachdem die Stadt zum „Herdenthurm“ herabgekommen ist (4, 8 und 4, 1 ff.; vgl. Is. 2, 2). Michäas hält (bei Jer. 26, 18), wie kein anderer Prophet, die Namen „Tempelberg“, der zur Waldhöhe wird, „Jerusalem“, das in einen Steinhaufen verwandelt wird, und den „Sion“, der als Ackerfeld gepflügt wird, auseinander. Dem „Tempel“ gegenüber kann dies doch nur der pflügbare und theilweise gepflügte Südwesthügel sein.

Wie durchweg bei Baruch (4, 9. 14. 24) und in den Klageliedern (1, 4. 6. 17; 2, 1. 4. 6. 8. 18; 5, 11. 18), so ist herrschend bei Jeremias (3, 14; 8, 13; 31, 6; 50, 5) „Sion“

[1] Vgl. Offb. 14, 1. [2] Joel 2, 1; 3, 16 (26).
[3] Amos 1, 2. Joel 2, 1; 2, 15 zu 2, 32 (35) u. 3, 16 (22).
[4] Berg Samariens. Amos 6, 1. [5] Joel 3, 17.

die Heilige Stadt. Diese wird nach der Heimkehr aus der Gefangenschaft und Zerstreuung wieder erbaut — „auf ihrer Höhe“; Jehovahs Palast (Vulg. templum) wird in früherer Weise wieder bewohnt sein (31, 6; 30, 18). Auf derselben „Höhe Sion“, welche die Stadt und den Tempel trägt und darum sich nicht mit dem Tempelberg deckt, werden die Erlösten sich der Huld Gottes erfreuen (31, 12)[1]. Aehnlich dieser „Höhe“ Jerusalems wird dann auch „das Land Juda mit seinen Städten“ — „heiliger Berg“, „Wohnung der Gerechtigkeit“ heissen (31, 23). So führt die „Höhe Sion“, statt sich auf den Tempelplatz einzuschränken, in weite Fernen. In Thren. 4, 22 (Abd. 21) ist „Tochter Sion“ wegen der Antithese „Tochter Edom“ — gleich dem gesamten Gottesvolk[2], gleichwie Jer. 31, 23 „heiliger Berg“ das ganze Land bedeutet. Diese kühne Metapher ist ganz naturgemäss aus „Höhe Sion“ — im Sinne des gesamten Flächenraumes der Heiligen Stadt[3] als homogener Wurzel erwachsen[4]. „Berg Sion“ (nur Thren. 5, 18; nicht Jer. 31, 12; Vulg.: in monte) ist mit „Höhe Sion“ identisch und so im Gebrauch von „Sion“ mit (Thren. fast immer) und ohne (Jer. meistens) „Tochter“ oder „Söhne“ (Thren. 4, 1) nicht verschieden. Selbst der „heilige Berg“ und „Berg Sion“ (Abd. 16 und 17) ist nach dem jüngern Ausspruch Jehovahs zu deuten: „Ich kehre wieder nach Sion zurück und wohne“ — einmal dahin zurückgekehrt — „zu Jerusalem.“[5] Dieser Parallelismus zeigt klar, dass der heilige Berg Sion nichts anderes ist als „die getreue Stadt Jerusalem“ (Zach. 8, 3).

Nach dem Tempelberg weist die Bezeichnung „Haus Jehovahs“[6] und der nach Vorschrift aufgeführte „ragende Bau“ ('armôn) des Tempels Jer. 30, 18. Die Schutzmauer „des Hauses des Herrn“, welches zu Sion-Jerusalem[7] auf dem

[1] Vulg. ungenau: in monte.
[2] Vgl. Zach. 2, 7: im Exil; 9, 13: in der Heimat.
[3] Is. 4, 5. [4] Jer. 31, 12. [5] Zach. 8, 3.
[6] Zach. 1, 16; 8, 9; 11, 13. [7] Ebd. 1, 16.

Tempelberg steht (Zach. 8, 9), heisst „Burg" (bizzarôn 9, 12)[1]. Sion-Jerusalem ist nicht die „Wohnung Jehovahs", schliesst sie aber ein (Zach. 8, 3); denn ist Jehovah, der „sich Jerusalem erkoren" (2, 12), einmal „nach Sion zurückgekehrt" (8, 3), dann wohnt er „inmitten der Tochter Sion" (2, 10. 11), „inmitten Jerusalems" (8, 3), genauer aber auf dem Tempelberg. Die Identität von „Sion" mit Gesamtjerusalem ist bei Zacharias in 2, 10; 8, 2; 8, 3 und 9, 9 (vgl. Soph. 3, 16) augenscheinlich, liegt auch 1, 14 auf der Hand. Wer 1, 14 im Eifer für die Sache des Ophel den Parallelismus läugnet[2] und die Gleichsetzung von „Sion" und „Jerusalem" übersieht, den können drei Verse weiter die Schlussworte des Gesichtes von den Reitern — eines andern belehren: „Der Herr wird Sion noch trösten und Jerusalem noch erwählen."

Weder bei Zacharias noch bei sonst einem Propheten steht das Wort Sion „im Gegensatze zu Jerusalem", so dass jenes der Tempelberg wäre; eher tritt Sion in Gegensatz zum Tempel[3]. Durchweg fasst der „Sion" der Propheten „das Haus des Herrn" auf Moria und die Heilige Stadt zusammen. Die Hagiographen (Psalter, Hohes Lied und Siracide) aber verstehen unter ihrem typischen Sion im Grunde dasselbe.

Eigens stellen sich die ältern Psalmen zur Sionfrage. Es sind dies von den 30 Psalmen, welche das Wort Sion brauchen, obenan die Psalmen Davids (Vulg. 2, 6; 9, 12. 15; 13, 7; 19, 3; 20, 3; 50, 20; 52, 7; 68, 36; 98, 2. 9; 109, 2), die seines Zeitgenossen Asaph (Ps. 75, 3 wie 77, 68), sowie der Korachiten, die seit den Tagen des Moses im Dienste des Heiligthums stehen (Ps. 83, 8; 86, 36)[4]. In diesen Psalmen umfasst „Sion" wohl die Stadt wie das Heiligthum, aber nicht die Stadt und den Tempelberg, weil der heilige Fels, über

[1] LXX: ὀχυρώματα; vgl. Jer. 30, 18. Vulg.: munitio, sonst baris.
[2] Lagrange, Rev. Bibl. 1892, p. 29. [3] Jer. 26, 18.
[4] S. J. König, Theologie der Psalmen, S. 40 f. Hoberg, Die Psalmen der Vulgata, XIII. Kaulen, Einleitung S. 261.

welchem sich nachmals der salomonische und zorobabelische Tempel (nicht der Brandopferaltar) erhob, damals noch die unreine Stätte der Tenne Aravnas bezeichnete. Das Bild, welches man vom heiligen Ort dieser Zeit gewinnt, ist nun noch weniger das vom Ophel, als das von der Tenne Aravnas; am besten stimmt es zur Höhe des Südwesthügels.

Als gerechter Richter sitzt da Jehovah auf dem Thron und verficht die Händel der Bedrängten und Armen wider Einzelne und ganze Völker. Auf seinem Thron ist er eine „ragende Burg der Zuflucht in den Zeiten der Bedrängniss" für jene, die ihn suchen (9, 5. 6. 8. 10). Errichtet ist Jehovahs Thron „im heiligen Zelt, auf dem heiligen Berg", auf welchem nur jene „wohnen" dürfen, welche untadelig wandeln (14 [15], 1. 2). Wie in jener „Burg" die Jebusiterfeste, so klingt in den „untadeligen Bewohnern des heiligen Berges" die anfängliche Davidsstadt nach. Vom Sion aus führt Gott Israel zum Guten (13, 7; 52, 7), vom Heiligthum auf Sion sendet er Hilfe (19 [20], 3), will er sein Volk belehren, erstrahlt seine Herrlichkeit (49, 1. 4; 49, 2 Vulg. u. LXX). An den Südwesthügel erinnert die Mahnung, niederzufallen „auf dem Berg seines Heiligthums" (Ps. 98 [99], 2. 9), wo der Herr gross ist und emporragt (ὑψηλός) über alle Völker.

Ps. 2, 6 ist vom „Berg des Heiligthums Sion", Ps. 67 (68), 16. 17 vom gnadenreichen „Gottesberg" die Rede, auf welchem der Herr zu „wohnen" geruht. „Sion" und „heiliger Berg", der „Berg, den Gott zu seinem Sitz erkoren und auf dem er wohnt auf ewig", gehören demnach der davidischen Zeit an. Da der „Sion" nicht vor David erwähnt wird, so kommt auch „die Benennung Zion" nicht vor der Benennung „heiliger Berg" vor, geschweige denn, dass jene vor dieser auf den spätern „Tempelberg" angewendet wurde [1]. Freilich rechnen nicht alle Ophelfreunde mit davidischen Psalmen und der Tenne des Aravna. Die es aber thun, beseitigen die Schwierigkeit dadurch nicht, dass sie von mes-

[1] Sepp a. a. O. II, 4.

sianischer Schau reden [1]. Einmal reicht dieses Mittel nicht aus, weil nicht alle davidischen Psalmen (2, 6, aber nicht 67, 17) messianisch sind. Sodann ist dasselbe nichts als ein gesuchter Nothbehelf, sofern die sonderbare Annahme, David habe (in Ps. 2) gleich dem Messias auch die heilige Tempelfläche der messianischen Zeit vorgeschwebt, auf irrthümlicher Vorstellung vom Wesen der Prophetie beruht. Hat der heilige Seher ausser dem Messias noch etwas geschaut, so war es sicher nicht die Tempelarea des Herodes. Es war der „Herrschersitz“ des Messias (2, 6 ʿal, super, ἐπί für ὑπέρ), auf dem das Zeichen seiner Macht ausgesteckt ist [2] und auf dem er „herrscht im heiligen Schmucke“. Wie der Herr im Himmel thront, herrscht sein „Gesalbter“, erhaben über die Höhen der Erde, auf Sion, dem heiligen Berg.

Der heilige Berg mit der Bundeslade, in Ps. 67, 17—19 mit dem Sinai zusammengestellt, ist höher als dieser, weil Gott nicht vorübergehend, sondern „für immer“ auf demselben wohnt (V. 16). Die Lade selbst, auf ihren „hohen Sitz“ (in altum) gebracht, steht „über Jerusalem“ (V. 30 ʿal, ἐπί, in — nicht = „nach“). Nach Ps. 75 (76), 3 (vgl. Ps. 134, 21; Is. 31, 4. 5; 10, 32; 12, 6) ist Jehovahs Wohnsitz zu Jerusalem. In davidischer Zeit liegen da „Gottes Haus“ (Zelt, Matth. 12, 4) und Sion-Davidsstadt ineinander. Wer Altjerusalem am Südwesthügel ansetzt, wo es hingehört, der sollte wegen der historischen Verkettung der topographischen Begriffe Jerusalem, Sion und heiliges Zelt, aber auch wegen gewisser die davidische Zeit spiegelnden Bilder und Wortverbindungen die Jebusiterfeste Sion nirgends anders als auf der Höhe dieses Hügels suchen. „Jehovah wird gleich schwebenden Vögeln Jerusalem schirmen, nachdem er herabgestiegen ist, um zu streiten auf dem Berg Sion und seinem Hügel“ (Is. 31, 4. 5). Er ist des Bedrängten „Fels und Hilfe“ (Ps. 62, 3. 7), wohnt auf Sion (9, 12). Die Frommen erscheinen vor ihm „auf Sion“ (Ps. 84, 8; vgl.

---

[1] Rev. Bibl. 1892, p. 27. [2] Ps. 109 (110), 2.

Röm. 9, 33), „der die Thore Sions liebt vor allen Wohnungen Jakobs" (Ps. 87, 2 hebr.). Bei der Wiederherstellung des ehemaligen Gottesreiches steht in der idealen Schau des Propheten das Gotteshaus auf der Kuppe (rôsch) des Berges und ist hochheilig mit seiner ganzen Umgebung (Ez. 43, 12). In der vorexilischen Zeit ging es von dieser Bergkuppe aus durch das Westthor in die „Städte Judas". Vom Südwesthügel und nicht vom Tempelberg zog damals die Heilsbotin Sions ins Land, wenn es galt, dem Volke Trost zu verkünden (Is. 40, 9)[1].

Blosser Schein spricht für die Behauptung, es „sei der Tempel gemeint, so oft der Wohnung Gottes auf Sion gedacht wird". Wer Ps. 9 für davidisch hält, kann nicht zugeben, dass der „Thronende auf Sion" (V. 12) bereits auf dem Tempelplatz verherrlicht wird. Wer Ps. 75 (76), 3 einem Zeitgenossen Davids zuschreibt[2], widerspricht sich selbst, wenn er Gottes „Wohnung (οἰκητήριον) auf Sion" im salomonischen Tempel ansetzt, und findet zugleich im heiligen Text eine sachliche Widerlegung, sofern Gottes „Wohnung" allgemein als Gottes „Sitz" (τόπος) in dem archaistisch „Salem" benannten Jerusalem bezeichnet wird. Dass aber Salem nicht Appellativum (εἰρήνη, pax LXX und Vulg.), sondern Name ist, will der Fortschritt und Uebergang des Gedankens vom Land (V. 2, Juda und Israel) zur Stadt (V. 3, Salem und Sion), wodurch endlich erst die Siegesfreude allseitig zum Ausdruck kommt. Nicht zur Zeit, als die Bundeslade zu Silo stand, sondern erst seit deren Ueberführung nach Jerusalem gibt es eine „Wohnung Gottes auf Sion", weil eben nicht der Hügel von Silo, sondern eine der Höhen Jerusalems Sion hiess; und diese Bezeichnung galt da bereits von der ganzen betreffenden Höhe, so gewiss als die Jebusiterfeste vorisraelitisch ist. Da sollte man meinen, bei der Frage, welcher von den zwei Hügeln Altjerusalems der Sion sei,

[1] Vgl. Hieron. mons Sion statt Hermon in Sir. 24, 17 (13) und in Ps. 132 (133), 3.

[2] Vgl. 1 Chron. 15 (16), 19.

könne von vornherein nicht der Südosthügel, sondern nur der Südwesthügel in Betracht kommen. Denn jener (2 Chron. 3, 1) heisst seit der Zeit Abrahams (1 Mos. 22, 2. 4) Moria und heisst bei der ursprünglichen Weite des Begriffs ('erez) in seinem ganzen Umfange so, während der Südwesthügel nach den Aufstellungen der verschiedenen Phasen und Formen der Osthügeltheorie bis zur Stunde keinen andern als einen falschen Namen trägt. Gleichwohl ist diese westliche Erhebung über der Felsterrasse des Stadtareals gewissermassen alles in allem. Es gibt niemanden, der den Namen Moria dem Südwesthügel zuwiese; jedermann schreibt ihn dem Südosthügel zu. Wenn aber der eine von den Gegnern der Ueberlieferung den Namen Moria vom Ganzen auf den Theil (Tenne Aravnas)[1], der andere auf die vorisraelitische[2], der dritte auf die nachexilische (2 Chron. 3)[3] Zeit beschränkt wissen will, so ist der Grund der gleiche, nämlich auf dem Osthügel Raum zu schaffen für den Namen Sion; kurz, es ist das „System", und nicht die Sache.

Nirgends in den Psalmen nöthigt eine Sionstelle, beim Osthügel stehen zu bleiben. „Sion" allein und „Sion" als Genetiv zu „Berg" und „Berge" (133, 3; 47, 2 ὄρη) hat Raum für Tempel und Stadt, auch wo ersterer im Vordergrund steht. In diesem Sinne ist „Sion" selbst in Ps. 133 (134), 3 gleich Jerusalem. Da segnet wohl „der Schöpfer aus Sion", und V. 1 ist parallel „das Haus des Herrn" genannt. Allein der Psalm ist mehr als ein blosses Nachtlied der Tempelwache, er ist ein Stufengesang. Darum schliesst hier „Sion" die Beziehung auf die Stadt ebensowenig aus, als sie im Sinne der Jerusalempilger ausgeschlossen war. So steht denn auch Sion im vorhergehenden und nachfolgenden Psalm parallel zu Jerusalem (134, 21) oder seinem Gebiete (132, 3); ist ferner Ps. 131 (132), 13. 15. 17 gleich der Heiligen Stadt. „Die Thore der Tochter (Einwohnerschaft) Sions" (Ps. 9, 15) sind (Ps. 86)

[1] Caspari a. a. O. S. 319. [2] Lagrange, Rev. Bibl. 1892, p. 35.
[3] Sepp a. a. O. II, 9.

„Gottes Gründung“, ein Werk Gottes, auf „heiligen Bergen“ angelegt, mit der Bestimmung, „die Mutter (μήτηρ Σειών) aller Rechtgläubigen“ zu werden. Einmal wird es heissen: „Alle Welt ist zu Sion geboren“ (V. 4. 5). Der Eckstein zu dem neuen Gebäude des Gottesreiches wird „der Retter aus Sion“ (Röm. 11, 36) sein. Ps. 50 (51), 20 stehen Sion und Jerusalems Mauern „auf den Bergen“ des Stadtfelsens — synonym. In den Psalmen 77 (78) und 73 (74) ist „Sion“ der vom Norden nach dem Süden verlegte Mittelpunkt des Gottesstaates, ist Sions „Berg“ der Ersatz für Silos Hügel, „Berg Sion“ das reale und ideale Jerusalem des Königs David, welches Matth. 21, 5 und Joh. 12, 15 im „Davidssohn“ (9, 27) Jesus dem ersehnten Friedensfürsten huldigt.

Es klingt wie Ironie, wenn einzelne Ophelmänner dem Südwesthügel „die Schönheit“ absprechen [1], welche nach Psalm 47 (48), 3 „Sions Berg“ kennzeichnet, und sie dem Moria zueignen; wenn sie finden, jener und nicht dieser sei „überall von Bergen beherrscht“. Um dies sich einigermassen erklären zu können, muss man wissen, dass es die Eigenart der Ophelfreunde ist, Jerusalems „Berge“ vom Hiobsbrunnen (am tiefen Südende des Cedronthales) aus anzustaunen, statt wie die andern vom Oelberg herab. Indem dieselben sich zugleich die Erd- und Schuttmasse wegdenken, welche sich seit Grundlegung der Welt über der Thalsohle des Ostthals angehäuft hat, wird in ihren Augen das linke Knie einer im Norden sitzenden Felsmasse, der südliche Ausläufer einer stätig (Josephus, Conder) gegen Norden ansteigenden Unterterrasse des Stadtberges zum Berg, zur „Pyramide“, zum „Altar“. Vom Oelberg aus hat bis in die Zeiten der Apostel (Matth. 24, 3) hinauf noch niemand südlich vom Tempelplatz einen „Berg“ entdeckt, der die Burg Sion getragen haben könnte. Aussergewöhnliche Phantasie gehört dazu, bis eine eingebildete Burg auf dem Südrain des Moria — gar sich zum „Adlernest“ gestaltet [2].

[1] Rev. Bibl. 1892, p. 28 u. Benedikt. Stud. XVII, 464. ZDPV. 1879, S. 24 f.

[2] Rev. Bibl. 1892, p. 35.

Das bescheidene Zelt der Stiftshütte ist jenes hehre „Heiligthum", welches sich Gott (Ps. 77, 69) wie „die Himmelshöhen", wie der „Einhörner Horn", wie ein „Adlernest"[1] errichtete. Es war also nicht durch des Architekten Kunst, sondern durch die Natur des Berges, der es trug, „so unnahbar erhaben und weithin sichtbar"[2]. Suchen wir diesen Berg, so bindet uns weder hier noch anderwärts „Berg Sion" an den Moria, dessen abgeschrofftes Nordende (bira) etwa einmal ein „Adlernest" getragen haben könnte. „Berg Sion" ist Sions Berg, wie er Ps. 124 (125), 1. 2 das gesamte Stadtareal, Ps. 47 Jerusalem ist. In Ps. 47, 12 freut sich „Sions Berg", gleichwie die Töchter Judas frohlocken. Dort freuen sich ebenso sicher die Bewohner Jerusalems, als hier die Bewohner Judäas frohlocken. „Sions Berg" ist sonach die „Stadt des grossen Königs" (V. 3), die ewige „Stadt des Herrn der Heerscharen" (V. 9). Ihr wird nach dem masoretischen Text (nicht Vulg. oder LXX) eine „stattliche Kuppe" zugeschrieben (jepheh noph, parall. har). Steht an sich nichts im Weg, sie dort zu suchen, wo wirklich eine solche Kuppe zu finden ist, so kann sicherlich der Moria keinen Augenblick in Frage kommen. Die Zusammenstellung mit „Hermon"[3] weist nach dem höchsten Punkt des Areals der Altstadt, nach dem Thurm Davids auf dem traditionellen Sion.

Nach dem Südwesthügel führt uns auch der Siracide. Sein „Sion" ist nach 24, 15 (10) und 17 (13) offenbar derselbe Berg, „zu welchem David und das ganze Haus Israel die Lade Gottes hinaufbrachte" (2 Sam. 6, 15), die gesuchte Burg und Davidsstadt mit den Gräbern Davids und Salomons. Denn die glänzendste Manifestation der göttlichen Weisheit, das Buch des Bundes, das Gesetz Moses', erhielt eine dauernde Ruhestätte auf Sion (V. 32—35 oder 23—25). Nach 48, 20 mit den Parallelen 4 Kön. 18, 17 ff. und Is. 36, 2 erhob nun Rabsake seine Hand „wider dieses Sion", d. h. er sprach

[1] Hoberg a. a. O. [2] Delitzsch, Comm. 1859, S. 605.
[3] Ps. 132 (133), 3, Lesart u. Interpretament „Sion". Vgl. Sir. 24, 17.

„auf jüdisch Drohreden aus vor den Ohren des Volkes". Dieses aber war auf der Stadtmauer (Is. 36, 11. 13 ff.), Rabsake „bei der Wasserleitung des obern (Gihon-)Teiches, an der Strasse nach dem Walkerfelde", d. h. beide waren an der Nordwestecke des traditionellen Sion. Nachdem alles Silber und Gold des Tempelschatzes samt den Beschlägen der Thüren und Pfosten des Tempels längst ins assyrische Lager nach Lachis gewandert war (18, 15), hatte es jetzt Rabsake offenbar bloss noch auf die Stadt und die Burg abgesehen. Diese und ihre Bewohner[1], der Stadtberg und seine Kuppe heisst Sion und gehört also nach dem Fingerzeig des „obern Gihon" nicht nach Osten, sondern nach Südwesten. Da liegt „der Hügel Jerusalems" (Ez. 34, 26), der „bewohnte Berg der Tochter Sion", gegen welchen der Prophet (Is. 10, 32) den Assyrer vergeblich anstürmen sieht und von welchem ein geretteter „Ueberrest" ausgehen soll[2]. Da liegt nach dem wahrscheinlichsten Sinn von Ps. 47, 2. 3 Sions Berg mit Jerusalem im Süden, während die Stätte Jehovahs, des grossen Königs, (über dem Stadtthal) im Norden ist.

Nach alledem bleibt den Sionstellen der prophetischen Bücher und Hagiographen trotz ihrer über die Prosa sich erhebenden Diction unverkennbar ein topographischer Werth, wie denn auch die Gegner zum Theil ausgiebig mit einem solchen rechnen[3]. Durchschlagendes Gewicht erhalten sie durch die Tradition.

VI. Die Aussenmauer des Manasses.

Schwierigkeiten rein biblischer Art sollen aus der Davidsstadt und deren Aussenmauer 2 Chron. 33, 14 erwachsen.

Diese baute, bezw. erneuerte, der König Manasses (698 bis 643), als er aus der Gefangenschaft zu Babel zurück-

[1] Sir. 36, 16 (19). [2] Is. 10, 24; 33, 14. 4 Kön. 19, 31.
[3] Rev. Bibl. 1892, p. 27 u. sonst.

gekehrt war (33, 11 ff.). Sie baute er nach zwei- und dreifacher Ortsbestimmung — „westwärts[1] vom Gihon im Thal", d. i. vom „untern Gihon", baute sie „da, wo man durchs Fischthor aus- und eingeht"[2], „und führte sie rings um die Halde"[3]. Es war nur eine Mauer, die oder an der er baute; „sie erhöhte er gewaltig"[4]. Diese Schlussbemerkung zu Manasses' Mauerbau deutet zugleich an, um was es sich eigentlich handelte. Manasses stellte wieder her, was die Assyrier (33, 11) eingerissen hatten, und erhöhte, was sich in den letzten Kämpfen mit den assyrischen Heeresobersten als zu nieder erwiesen hatte. Dies aber that er nicht aussen (oben) um die Halde herum, sondern innen (auf halber Höhe) an der Halde hin[5].

Wo lag nun diese Mauer, an welcher Manasses so baute und welche er an der ganzen Halde hinführte (sabab)? Selbstverständlich lag sie dort, wo Manasses baute, d. h. „ausserhalb der Davidsstadt", und zwar „westlich vom Gihon im Thal", ferner[6] „am Fischthor" und „an der dortigen Halde hin"[7]. Dort aber lag sie nicht in gerader Linie, sondern im Winkel oder Bogen (sabab), dort lag sie, was besonders zu beachten ist, nicht in zwei oder drei getrennten Stücken, sondern nach Ausweis des hebräischen, griechischen und lateinischen Textes als ein continuirliches Ganzes.

Gesetzt den Fall, „die Davidsstadt" 2 Chron. 33, 14

[1] Ma'arâbah, ἀπὸ λιβὸς κατὰ Γιὼν ἐν τῷ χειμάρρῳ, Swete, ad occidentem Gihon in convalle, Vulg.

[2] Labô bescha'ar haddagim, καὶ ἐκπορευομένων τὴν πύλην τὴν κυκλόθεν, besser Vulg.: ab introitu portae piscium.

[3] We sabáb le'óphel; Vulg. ohne „und": per circuitum usque ad Ophel; LXX frei: καὶ εἰς αὐτὸν Ὄπλα.

[4] Wajjagbihéha, et exaltavit illum (murum) vehementer, καὶ ὕψωσεν σφόδρα.

[5] Vgl. 1 Sam. 7, 16. Is. 23, 16; le steht statt des üblichen Acc.

[6] καὶ, Vulg. ohne et, hebr. ohne we.

[7] εἰς αὐτὸν Ὄπλα, eigentlich in die Halde hinein; εἰς für le; usque ad in gleichem Sinn; sabab le nach dem Context transitiv = „bebaute die Halde".

wäre „der ältere Stadttheil auf dem Zion“[1], was sie nicht ist; gesetzt den Fall, dieselbe läge auf dem sogen. Ophel, den die ganze Heilige Schrift und darum auch 2 Chron. 33, 14 nicht kennt: wo und wie soll da des Manasses Aussenmauer als einheitliches Ganzes angesetzt werden? Die Bestimmung „am Fischthor“ reisst so gerade das Mittelstück aus dem Ganzen; denn darin sind alle einig, dass das „Fischthor“ nicht östlich, sondern westlich vom Stadtthal, nicht im Südosten, sondern im Nordwesten der Stadt anzusetzen ist. Während nun die LXX das Mittelstück durch ein ihnen eigenthümliches καὶ rückwärts und durch ein zweites καὶ vorwärts verbinden, stellt die Vulgata rückwärts keine engere Verbindung her, macht aber durch usque ad gerade aus den zwei scheinbar unverträglichsten Stücken, aus dem Stück „am Fischthor“ und aus dem an ihrem „Ophel“, ein zusammenhängendes Ganzes. Der griechische Text kennt nur eine Mauer, der hebräische und lateinische nennt nur eine (ha; illum).

Sehen wir aber auch von der textwidrigen Verdreifachung der einen Mauer des Manasses ab, so ist überdies gleich ihr erstes Stück mit einer etwaigen Davidsstadt-Sion auf dem sogen. Ophel durchaus unvereinbar. Gesetzt den Fall, die heutige Marienquelle hätte im Alterthum „Gihon im Thal“ geheissen[2], welche Vorstellung sollen wir uns dann vom Lauf der Aussenmauer der Davidsstadt „westlich“ von der Marienquelle machen? Es sind doch vernünftigerweise nur zwei Annahmen möglich, nämlich, dass sie von Nord nach Süd, oder dass sie von Osten nach Westen lief. Im letztern Falle war dies eine Quermauer, von der man nicht sagen kann, ob sie das Ende oder den Anfang der Ophelstadt bezeichnet. Sie lag nicht nur tief unter dem damaligen Königspalast und dem nördlich daranstossenden Tempelplatz

---

[1] Fr. W. Schultz, Herzogs R.-Enc. VI, 567.

[2] So u. a. auch Gatt gegen Soullier: „Das Heilige Land“ 1896, S. 62.

(1429′—1269′), sie bezeichnete auch volle zwei Drittel des Wegs von der Tempelarea bis zur Südspitze des Moria hinab. Im erstern Falle stand sie eher senkrecht über dem „Gihon im Thal", als schriftgemäss „westlich" davon; denn die Marienquelle steckt tief im Berg, und ihr Wasser kommt nicht aus dem Thal, sondern aus den innersten Felsen des Osthügels. Warum liest man nicht „Gihon im östlichen Fuss des Tempelbergs", statt „Gihon im Thal"? Sodann ist unersichtlich, warum gerade das Mauerstück über der Marienquelle so „gewaltig" erhöht werden musste. Geht doch das felsige Massiv, auf welchem Jerusalem liegt, an keiner Stelle jäher zu Thal. Endlich hatten die Kriegsobersten der Assyrier, nachdem sie den Tempel und den Königspalast geplündert und den Manasses in Bande gelegt hatten, nicht mehr das mindeste Interesse, weiter abwärts das Mauerstück über der Marienquelle einzureissen. Diese nicht zu unterschätzende Mühe haben sich ein Jahrhundert später die Babylonier nicht einmal gegeben, die doch mit der Zerstörung Jerusalems gründlichere Arbeit machten. Oder sollten die Assyrier im Gegensatz zu den Babyloniern und allen Eroberern Jerusalems von Süden gegen Norden vorgedrungen, am Ende gar von der Marienquelle aus westwärts emporgestiegen sein?

Das dritte Stück der einen Mauer, an welcher Manasses baute, kann vollends nicht dahin gebracht werden, wohin es der Name Ophel (Vulg.) oder Oplas (LXX) zu verlegen scheint. Vom Fischthor führte nämlich ein Bogen (sabab), der aufwärts lief, an die Nordseite des heutigen Haram, ein Bogen, der abwärts lief, nach der Davidsburg. Dieser südliche Lauf des Bogens ist übrigens durch die vom Text bezeichnete Folge der drei Stücke von vornherein ausgeschlossen und wird auch von keiner Seite behauptet und verfochten. Versuchsweise aber auf den District Oplas unterhalb der Südmauer des herodianischen Tempelplatzes[1]

[1] Jos., B. J. 6, 2; 5, 6 u. sonst.

übertragen, erweist sich dieses Mauerstück als zweckwidrig und sinnlos.

Angesichts dieser Unzuträglichkeiten bei Bestimmung der Mauer des Manasses sind in 2 Chron. 33, 14 die Namen „Gihon im Thal“ [1] und Ophel oder Oplas auf ihren Sinn und ihr Wesen zu prüfen.

Die Marienquelle hat danach mit „Gihon im Thal“ durchaus nichts gemein. Wenn einerseits der trockene Fels, auf welchem Jerusalem liegt, je eine sprudelnde Quelle besass, so war dies die heutige Marienquelle; wenn andererseits das Semitische in seiner weiten Verzweigung es jemals zu einem besondern Wort für einen solchen beglückenden Wassersprudel brachte, so war dieses ʿain. Wenn es ferner dem Hebräischen eigen ist, für Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung das bezeichnende Wort zu finden und zu setzen, so hiess die Marienquelle ʿain und der tiefe Schacht des heutigen Hiobsbrunnens am Südende des Cedronthales ebendeswegen nicht ʿain, sondern be'er. Die Jerusalemer redeten und reden aber von mehr als einer Quelle; darum war dieses ʿain sicherlich näher bestimmt. Angesehen das unsichere Tasten nach dieser Bestimmung, wie es die Karten ausweisen, möchte man fast sagen, dieselbe sei nicht auf uns gekommen. Doch spricht alles dafür, dass dieselbe Rogel hiess. Nur das ʿEn Rogél (Jos. 15, 7; 18, 16), nördlich vom Hinnomgrund (18, 16 u. 17) und auf dem Weg nach Altjericho gelegen, kann bei der Marienquelle in Betracht kommen. In der Nähe dieses „Walkerquells“ schlachtete nämlich Adonias einst (3 Kön. 1, 9) Schafe und Mastkälber beim „Steine Zoheleth“, d. i. „Schlangenstein“. Dieser „Schlangenstein“ aber ist gegenüber der Marienquelle im Dorf Silwan unter dem Namensrest Zahwêleh [2] wieder entdeckt worden (siehe Wilsons Karte von Jerusalem), und letzterer

[1] Eine Trennung dieser zwei Wörter ist ungeschichtlich und widernatürlich.

[2] Q. St. 1872, p. 116. 170.

beweist durch seine Nähe entscheidend die Identität der Marienquelle mit 'En Rogél[1]. Der intermittirende Charakter beider Sprudel einer Quelle im Osten und Westen des südlichen Tempelbergs — ward nicht durch „Gihon“, sondern durch „Siloe“ ausgedrückt.

Der Ophel der lateinischen Uebersetzung ist den LXX entnommen; der Oplas der LXX aber ist ein Anachronismus. „Ophel“ vor dem Exil ist kein Eigenname, sondern ein Appellativum. In der Jordanebene[2] ist es eine Erdschwellung (tumor loci), in Burgstädten[3] wie Jerusalem das unterhalb der Burg oder des festen „Thurmes“ gelegene und bewohnte Gehänge (clivus). Weiterhin ist es jeder Abhang Jerusalems, sei es abwärts vom heutigen Davidsthurm oder abwärts vom heiligen Grab oder abwärts vom Damaskusthor oder abwärts von der Südmauer der Tempelfläche. Erst nach dem Exil, wo der Stadtberg zu gross ist für die Ansiedler und man nicht mehr rechnet mit den Abhängen im Norden, wohl aber mit dem vorwiegend stadtwärts geneigten Abhang vor dem südlichen Tempelplatz, erscheint „Ophel“ als Name[4], und zwar als Name dieses von den hörigen und freien Tempeldienern besetzten Stückes (χῶρος) des Südosthügels[5], des entlegensten[6] und zugleich für lange Zeit ärmsten Stadttheiles am Moria.

In 2 Chron. 33, 14 ist Ophel das untere Drittel oder die unterste Hälfte des gesamten Gehänges von der Nordseite des Burghügels bis zum Fischthor, und von diesem, das wir am besten auf der zweiten Hälfte des Weges ansetzen, bis zur Nordwestecke der heutigen Tempelfläche, und Ophelmauer — dasselbe, was die zweite Mauer Jerusalems. Nennt diese der Chronist „Aussenmauer der Davidsstadt“, so ist klar, dass er „Davidsstadt“ nicht im ursprünglichen engern Sinn von Davidsstadt-Sion, sondern im erweiterten Sinn der gesamten

[1] S. Warrens Karte 1871. Liévin, Étude topogr. 1891, Plan. Soullier l. c. Karte u. a.

[2] 4 Kön. 5, 24. [3] Is. 32, 14. Micha 4, 8. [4] Nehem. 3, 27.

[5] Nehem. 11, 21. [6] Jer. 31, 39.

„Bergstadt“ oder doch wenigstens „Jerusalems“ innerhalb der ersten Mauer braucht. Und es stimmt dazu, dass Nehem. 2, 13 das Stück der ersten Mauer zwischen Thal- und Mistthor als „die Mauer Jerusalems“ (nicht der Davidsstadt im engern Sinn) bezeichnet wird, gleichwie Is. 22, 9 „die Risse der Stadt Davids“ mit „den Mauern Jerusalems“ synonym stehen. Nur deswegen, weil der viel genannte und verwerthete Canon, die „Davidsstadt“ der Heiligen Schrift sei jedesmal ein anderer Name für Jerusalems Burgfeste, falsch ist, begreift man, warum Josephus den engern Sinn von „Davidsstadt“ gar nicht kennt und in seiner Paraphrase des Alten Testamentes[1] für „Davidsstadt“ (nur einmal gebraucht) consequent „Jerusalem“ setzt.

„Ophel“ und „Marienquelle“ hindert nicht, die Mauer, an welcher Manasses baute, nördlich und südlich vom Fischthor anzusetzen, das zweifellos dem Nordwesten Jerusalems angehört. An dieser Mauer hatte schon Joatham[2] „viel gebaut“, nachdem der gereizte israelitische König Joas vom Ephraim- bis zum Eckthor den 400 Ellen langen „Riss“ gemacht hatte[3]. Ueber diese Mauer hinweg hatten die Assyrier[4] den Tempel geplündert, über diese und die von der Davidsburg östlich zum Tempel laufende „breite Mauer“ hinweg hatten sie des damaligen königlichen Palastes auf der Südseite des Tempels und weiter der Burg auf dem traditionellen Sion sich bemächtigt. Hier bedurfte es wohl der Ausbesserung und Erhöhung der Stadtmauer. In dieser Gegend, nicht im Cedronthale, baute denn auch nach der Anschauung der LXX und der Vulgata (in convalle, nicht in torrente) der aus der Gefangenschaft heimgekehrte König an seiner Mauer.

Die freie Wiedergabe von ma'arâbah le gichôn bannáchal durch „von Westen aus nach dem Gihon im Thal hinab“ (LXX, Swete) bedeutet die westöstlich laufende „breite Mauer“ am Nordrand des Burghügels, an welcher die zweite

[1] Ant. 7, 3, 2; 7, 15, 3; 8, 11, 3; 9, 3, 2; 9, 8, 4; 9, 9, 3.
[2] 2 Chron. 27, 3. [3] Ebd. 25, 23. [4] Ebd. 33, 11.

Mauer Jerusalems im rechten Winkel ansetzte. Ob sich mit dieser Bestimmung des Mauerlaufs in 2 Chron. 33, 14 die Angabe „westlich von Gihon im Thal" verträgt? Ob gerade die „breite Mauer" besonderer Besserungen bedurfte? Gihon ist nicht der Marien- und nicht der Hiobsbrunnen, Gihon ist ein Teich[1]. Muss aber dieser Teich nicht im Cedronthale angesetzt werden, weil in dieser Verbindung „im Thal" nach einer zwingenden Regel nur soviel als „im Cedronthal" sein kann? Man nennt es nämlich den Canon des Gesenius, dass einerseits nachal ohne weitere Bestimmung jedesmal das Cedronthal bezeichnet, so oft es von einem der drei Thäler Jerusalems ausgesagt ist[2], und dass andererseits gaj im gleichen Falle ebenso beständig und ausschliesslich vom Gihonthal im Westen und Süden der Stadt gebraucht wird; die Hebräer unterschieden nicht bloss diese Ausdrücke, sie wendeten auch stets „den gleichen Namen auf den gleichen Ort an"[3].

Gerade deswegen, weil die Hebräer auf die gleiche Sache immer den gleichen Namen anwendeten, ist die zum Canon aufgebauschte Vermuthung des Gesenius in ihrem ersten und in ihrem zweiten Theile unrichtig.

Die drei Thäler Jerusalems sind und waren von jeher durchaus gleicher Art und unterscheiden sich nur durch ihre Länge und Kürze voneinander. Wie sie heute alle drei als Wadi (Wad) bezeichnet werden, so hiessen sie im Alterthum alle drei nachal. Sämtlich waren sie zur Regenzeit enge Wasserfurchen, sämtlich führten und führen sie noch im tiefen Grund und Schutt das säuerliche Wasser, welches man an beiden Enden des Moriakanals reichlicher schöpft. Insbesondere hat und hatte man allen Grund, das Stadtthal oder Wad, das „in unvordenklicher Zeit tief genug ausgerissen war und offenbar zu jeder Zeit Wasser führte,

[1] Falsch Josephus, Ant. 7, 14, 5: „Quelle".
[2] Birch, Q. St. 1878, p. 181.
[3] Zuerst Caspari l. c. p. 327; neuerdings wiederholt von Lagrange, Rev. Bibl. 1892, p. 32, und andern.

als einen Winterbach anzusehen, so gut als den Kidron“[1]. Beim West- und Südthal aber ist das Gepräge eines Giessbaches (nachal, χείμαῤῥος, torrens) weit auffälliger. Darum sollte man meinen, nicht das sei die Frage, ob das West- und Südthal stets gaj oder ʽemeq (Birch u. andere), ob das Stadtthal etwa Hinnomthal (Birch, Sayce), ob das Cedronthal nur nachal schlechthin, d. i. „der Giessbach“ ohne weiteres, hiess, sondern das sei die Frage, wie nachal, der bezeichnende Name für dreimal das Gleiche, denn eigentlich genauer unterschieden wurde. Es bedurfte offenbar von den drei Thälern nur das Binnenthal keiner nähern Bestimmung, weil es nicht bloss Giessbach, sondern auch Stadttheil war. Da herrschte vollkommene Klarheit, wenn man vom „Berg“ (har) oder von den beiden „Höhen“ (gebaʽoth, Jos. λόφοι) und von „dem Thal“ sprach[2] und dabei Markt, Haus, Teich auf dem Berg und im Thal einander entgegensetzte. Anders war es bei den zwei Aussenthälern: da brauchte und hatte in der That das unbestimmte nachal stets einen Zusatz. Das „Westthal“ (Josephus) in seinem gesamten knappen Ober- und Unterlauf hiess nachal gichon, das Ostthal nachal qidron.

Aus lexikalischen Gründen kann ersteres nur an zwei Stellen gaj, aus lexikalischen und historischen Gründen an keiner Stelle ʽemeq geheissen haben[3]. Gaj hiess die Thalerweiterung kurz vor der Einmündung des langen Giessbachs in das Cedronthal. Doch sagte man da nicht gaj allein, sondern durchweg gê hinnóm. Findet sich doch einmal haggaj ohne Hinnom, so ist contextmässig einerseits der Gedanke an das ganze Westthal ausgeschlossen, anderer-

[1] v. Alten, ZDPV. 1880, S. 156.

[2] Is. 10, 32. Nehem. 2, 15.

[3] Vgl. G. A. Smith, The Historical Geography of the H. Land 1895, p. 655 ff. über gaj, ʽemeq, biqʽah; nachal, nahar, jeʼor; har, gibʽah, ʽophel etc. Dies gegen Th. Weikert in Studien und Mittheilungen a. d. B.- u. C.-O. 1896, S. 475. In Jos. 15, 8 trifft die Vulg. das Richtige, die nur ein qui, kein quae kennt. Gegenprobe Jos. 18, 16.

seits der Sinn auf das offene Thalende im Süden beschränkt, dessen Gebüsch einst die Brandstätte Tópheth umschloss und den wüsten Molochdienst barg[1]. Eine Thalerweiterung, einen Thalgrund ähnlich Gehinnom bildete das Gihonthal ferner noch vor dem heutigen Jaffathor. Jetzt ist hier der Thalkessel ausgefüllt und die Strasse nach Bethlehem geht darüber hinweg. Einst diente „der Grund" (gaj) zur Ansammlung des Volkes[2]. Das Haupt- und Landthor Jerusalems war „im Unterschied von den andern Thoren" in diesen Grund hinausgerückt. Es hiess deswegen scha'ar haggaj, d. i. Thor, das auf der Landseite (gaj ist hell. γῆ) der Stadt — im „Grunde" steht[3].

Was seiner Natur nach nicht gaj heissen konnte, ist noch weit weniger jemals mit 'emeq bezeichnet worden. Dieses ist ein offenerer und flacherer Grund als gaj (engl. glen), ein grösseres und seichteres Gesenke; ja es ist eine weite Thalung[4], eine grosse, ausgedehnte Ebene[5]. In der Nähe von Jerusalem heissen zwei Flächen 'emeq. Keine hat etwas mit dem zweitheiligen engen Westthal Jerusalems gemein. Im einen Fall übersetzt man am zutreffendsten „Riesenfeld"[6], im andern „Königsgrund" oder auch „Schawegrund"[7]. Jenes liegt nach durchaus sicherer Ueberlieferung auf dem Wege nach Bethlehem, dieser mit „Absaloms Hand" nach der klaren Andeutung der Heiligen Schrift und des Josephus (7, 10, 3) auf dem Wege nach Jericho, zwei Stadien oder sechs Minuten von der Stadt entfernt[8], in der fruchtbaren Erweiterung des südlichen Cedronthales. Die englische Entdeckung, dass das „Riesenfeld" mit dem Gihonthal zusammenfalle, dass das „Königs- oder Schawethal", weil es gleich dem

[1] Jer. 2, 23. [2] Nehem. 12, 27—31.

[3] Vgl. Schick, ZDPV. 1890, S. 31.

[4] 1 Mos. 37, 14, bei Hebron.

[5] Jesreel, τὸ πεδίον μέγα. Richt. 6, 33.

[6] Jos. 15, 8. 2 Sam. 5, 18. 22.

[7] 1 Mos. 14, 17. Jos., Ant. 1, 10, 2: πεδίον βασιλικόν. 2 Sam. 18, 18.

[8] V. Guérin, La Terre-Sainte p. 20, identique avec la vallée du Cédron.

Riesenfeld als ʿemeq bezeichnet wird, ebenfalls im Gihonthal anzusetzen sei[1], entbehrt nicht nur jeder historischen und topographischen Unterlage, sondern zwingt auch dazu, den „aus blosser Uebereinkunft" (Fr.W. Schultz u. a.) erst in neuerer Zeit dem „Westthal" beigelegten Namen Hinnomthal, besser Gihonthal, zu verdrängen und letztlich, um für die vielen neuen Namen Platz zu gewinnen, den „Hinnomgrund" gegen Schrift und Tradition in das Käsemacherthal zu schieben (Birch, Sayce). Andererseits beweist sie, dass der sogen. Canon des Gesenius längst nach seiner zweiten Hälfte, welche das gesamte Westthal betrifft, nicht mehr ernst genommen wird[2].

Grössere Gewissenhaftigkeit besteht bei Anhängern und bei Gegnern der Opheltheorie, wenn der erste Theil dieses fraglichen Canons in Anwendung kommen soll. Während das Westthal in seinem Ober- und Unterlauf nach den einen nur gaj, nach den andern nur ʿemeq, nach dritter Meinung ʿemeq und gaj geheissen haben kann, herrscht nahezu Einstimmigkeit in betreff des Appellativums des Ostthals; dieses könne bloss nachal gewesen sein, und dasselbe komme dem Ostthal so ausschliesslich zu, dass nachal mit und ohne den Zusatz qidrôn ohne weiteres und ausnahmslos gleich dem „Cedronthal" sei. Solch weitverbreitetes ängstliches Haften an einem allgemein zur Hälfte aufgegebenen oder vorgeblich verbesserten „Canon" wäre begreiflich, wenn man sich zuvor darüber geeinigt hätte, dass weder das Mittel- noch das Westthal nachal hiess und war[3]. Es ist nun aber nachal (von chûl) jeder Graben und um so mehr jedes Bachbett, mag es wie die Jerusalemer Wadis nur vorübergehend oder wie der Jabbok und Kison ständig Wasser haben.

Solch zähes Festhalten an einer unbewiesenen und wegen der wenigen (bloss zwei) verfügbaren Beispiele[4] unerweisbaren Regel könnte man sich vielleicht gefallen lassen, wenn

[1] Birch, Q. St. 1878, p. 181; 1889, p. 38 ff. u. a.

[2] Anders Rev. Bibl. 1892, p. 32: constamment nommée Gê.

[3] S. dagegen v. Alten, ZDPV. 1880, S. 156.

[4] 2 Chron. 33, 14. Nehem. 2, 15.

dadurch die Schrifterklärung nicht erschwert, sondern erleichtert, die Uebereinstimmung der Exegeten nicht behindert, sondern gefördert würde [1]. Nicht einmal darin ist man einig, ob das ganze Cedronthal oder nur der grössere Theil desselben nachal hiess [2].

Nach Ausweis der Heiligen Schrift war das ganze Ostthal ein nachal. Weil aber Jerusalem, angesehen seine Thalfurchen, nichts als nechalim hatte [3], so konnte das Ostthal nie mit nachal allein bezeichnet werden. Es heisst denn auch ausnahmslos nachal qidron; nur 1 Makk. 12, 37 steht zum Unterschied vom Westthal mit ausführlicher Beschreibung: „der Bach gegen Aufgang der Sonne" (torrens ab ortu solis). Von der Marienquelle ab südwärts sagte man vereinzelt [4] auch schedemoth qidron (latein. convallis) [5], um die heutigen „Silvaner Felder" zu bezeichnen. Dieser engere Sprachgebrauch hat an einem andern, an dem viel häufiger genannten, aber auch viel kürzern Gehinnom, mit welchem das Gihonthal endet, sein Gegenstück. Die Uebertragung von gaj bezw. gehinnom westwärts auf das ganze Unterthal, statt nur auf etwa 300 Schritte desselben, beruht auf Verkennung der bestehenden Verschiedenheit des letzten Thalstückes. Dieser wahre „Hinnomgrund" ist gleicher Art mit den „Cedronfeldern" — daher mit diesen zusammen 2 Chron. 32, 4 auch 'erez genannt; das übrige Unterthal ist gleicher Art wie das Oberthal — daher auch nur ein Name für beide Theile des gesamten Westthales [6], und zwar nachal, nicht ʿemeq. Heute

---

[1] Vgl. Fr. W. Schultz a. a. O. S. 548, zu 2 Chron. 33, 14; v. Klaiber, ZDPV. 1888, S. 34: „Ich gestehe, dass von den vielen gegebenen Erklärungen mich keine vollständig befriedigt hat."

[2] Allen Ernstes wird behauptet, „von der Jungfrauenquelle an war der wirkliche Name dieses Thales nicht nachal, sondern sademoth". Birch, Q. St. 1878, p. 181.

[3] 2 Chron. 32, 4 ein vierter nachal, ποταμός bei den LXX, nicht χείμαῤῥος, das Siloebächlein an der Südspitze des Moria.

[4] 4 Kön. 23, 4. 6. Vgl. Onom. s. v. Sademoth.

[5] LXX unzutreffend: χείμαῤῥος, besser ἀγροί, πεδίον.

[6] Jos., Ant. 15, 11, 5: ἐπὶ τὴν ἑσπέριον (φάραγγα).

wird in Uebereinstimmung damit der ganze obere und untere Winterbach im Westen Jerusalems mit dem einen Namen Wadi er-Rebâbi bezeichnet.

Das Fischthor verbürgt die Thatsache, dass die Mauer, welche Manasses aus- oder aufbaute, sowohl oberhalb als unterhalb dieses Thores im Westen des Stadtthales hinlief. Die Natur der Sache will, dass der Ausgangspunkt dieses Mauerbaues im Westen desselben Stadtthals lag, und dass er darum auch 2 Chron. 33, 14 nach einem allbekannten Ort in diesem Stadttheil bestimmt sein wird. Es ist dies des Ezechias berühmtes Wasserwerk Gihon[1], eigentlich der von diesem König „in die Stadt" verlegte „obere Gihon", welch letzterer über dem Thalthor in der Gegend des heutigen Mamillateiches lag; es ist ein „Teich" und vielleicht noch richtiger ein System von „Teichen"[2], mit der nöthigen Zuleitung[3]; ein „Teich", der mit ausserordentlichem Kraftaufwand „gemacht" war und davon 'asujâh („der mit grosser Mühe ausgeführte")[4] hiess, daneben auch die Benennung „Königsteich"[5] führte. Dieses Wasserwerk des Ezechias, vermuthlich nach kanaanitischer Art ähnlich dem berühmten Cisternenbau in der karthagischen Ebene gedeckt, lag allgemein bezeichnet „in der Stadt", hebraisirend ungenau „in der Mitte der Stadt" des Ezechias[6] oder des David[7], genauer „im Stadtthal" (bannachal), und hier wieder nördlicher als der Garten des Königs[8], aber nicht südlicher als der Levitenbezirk Oplas[9] zur Zeit des grossen jüdischen Krieges, nach heutigen Begriffen zwischen dem Wilsons- und Robinsons-

---

[1] 2 Chron. 32, 30.

[2] Sir. 48, 17 (19): κρῆναι, Vulg. ungenau: puteus.

[3] 4 Kön. 20, 20.

[4] Vulg.: grandi opere constructa, Nehem. 3, 16.

[5] Vulg.: „Wasserleitung des Königs" Ezechias, Nehem. 2, 14. Josephus mit populärer Verwechslung „Salomonsteich", B. J. 5, 4, 2. Vgl. die sogen. Salomonshalle Apg. 3, 11.

[6] 4 Kön. 20, 20. Sir. 18, 17.

[7] Davidsstadt im weitern Sinn, 2 Chron. 32, 30 wie 33, 14.

[8] Nehem. 3, 15. [9] Jos., B. J. 5, 4, 2.

bogen; und er ist wohl in der Gegend der El-Borâk-Anlagen unter dem Wilsonsbogen und vor dem Kettenthor anzusetzen, über welche die ältern und jüngern Untergrundtopographen besonders ausführlich sind. Die sichere Angabe, dass „das grosse Werk" des Königs Ezechias „in der Stadt" lag, schliesst jeden Gedanken an die Pferdetränke Salomons bei der Marienquelle und an den Sultansteich im mittlern Gihonthale aus, die Bestimmung „inmitten der Stadt" — auch den Gedanken an die beiden Siloeteiche der Käserschlucht und an den „Patriarchenteich" auf der Calvarienhalde.

Doch bildete letzterer eine Vorstation des „Werkes", dessen merkwürdigste Eigenthümlichkeit der Felskanal war, der einen Theil der periodisch reichen Gihonwasser in grossen Becken auffing und unterirdisch ins Stadtthal leitete [1]. Als Zuleitungskanal zum „Gihon im Stadtthal" kam dieser Felsenweg (Sir.) von einem ersten und zweiten „Oberteich" im Westen Jerusalems [2], und nicht von der Marienquelle drunten im Moria-Ausläufer. Der dortige Siloekanal mit seiner Inschrift stammt wohl von keinem König (Schick), sondern von der Priesterschaft und diente zunächst liturgischen und hygienen Zwecken. „Im Westen der Davidsstadt", d. i. ganz Jerusalems, lag das entfernteste Sammelbecken dieser Leitung.

Ausgeschlossen ist die Nordgegend. Von dieser Seite führten natürliche Furchen, aber kein in den Fels gemeisselter Gang, das Sammelwasser in den untern Gihon. Der Ausdruck ma'arâbah (ad occidentem urbis David) steht ganz wie 2 Chron. 33, 14 auf die Frage wo [3], nicht auf die Frage wohin, und besagt, wo einst die Ableitungsarbeiten geschahen. Durchaus sprach- und sachwidrig soll ma'arâbah (πρὸς λίβα = ἀπὸ λιβὸς κατὰ Γιόν) nach neuerer Deutung

[1] 4 Kön. 18, 17; 20, 20. 2 Chron. 32, 30; 33, 14. Sir. 48, 17. Socin-Bädeker, Pal. u. Syr. p. 245. Fahrngruber, Nach Jer. S. 181 — „Mündung in der Gegend des Wilsonsbogens".

[2] 4 Kön. 18, 17. [3] Vgl. Nehem. 12, 36: ad orientem.

heissen: „von der Nordwestgegend, dem spätern Bezetha“ oder auch „aus der Araba“ [1], d. i. aus der Gegend des westöstlichen Oberlaufs „des Kidron“. Die von Caspari hierfür angerufene Stelle Amos 6, 17 (nachal ha'arabâh) hat nichts mit dem heutigen Wadi el dschoz [2] hinter Jerusalem zu thun, gleichwie andererseits unser ma'arâbah nichts mit der Araba am Todten Meer gemein hat. Der künstliche Name „Plateau Araba“ gibt nothwendig dem einzigen Gartenbezirk von Jerusalem (Gennath bei Jos.) das falsche Gepräge eines wüsten Salpeterbodens. Das in keiner Weise trennbare Wort ma'arâbah hat den Sinn des Sonnenuntergangs, nicht den der Mitternacht [3], und bezeichnet, auf Jerusalem angewendet, nur dessen Landseite im Westen [4].

„Das grosse Werk“ des Ezechias lag „inmitten der Stadt“. Da es im Gegensatz zu dem „droben“ — vor dem Thalthor — gelegenen Sammelbecken Gihon als „der untere“ [5], genauer als „Gihon im Thal“ bezeichnet wurde, so leuchtet ein, dass bannachal in 2 Chron. 33, 14 sicherlich nicht das Cedronthal zu sein braucht, vielmehr das Stadtthal (Wad) sein muss. Das Gleiche gilt von bannachal (Nehem. 2, 15), was sich bei Besprechung des nächtlichen Rittes des Nehemias herausstellen wird. Da aber 2 Chron. 33, 14 die eine, Nehem. 2, 15 die andere Hälfte der Belegstellen bedeutet, aus welchen sich ergeben soll, dass nachal, von den Thälern Jerusalems gebraucht, stets das Cedronthal sei, so ist klar, dass dieser angebliche Canon ebenso haltlos ist als der von den Engländern und zum Theil von den Deutschen längst aufgegebene bindende Satz, gaj, von Jerusalems Thalfurchen ausgesagt, sei jedesmal das gesamte Westthal der Stadt.

„Westlich“ vom innerstädtischen „Gihon im Thal“ lief

[1] Caspari l. c. p. 327. v. Riess, Bibel-Atlas Bl. VIII.

[2] Nussthal, Oberlauf des Cedron.

[3] Vgl. Dan. 8, 5 und Is. 45, 6, wo ἀπὸ λιβός = ἀπὸ δυσμῶν ist.

[4] The Parallel Bible zu 2 Chron. 33, 14: on the west side of Gihon; zu 2 Chron. 32, 30 frei: to the west side; französische Uebersetzung zweimal: vers l'occident.

[5] Vgl. Is. 22, 9.

nicht nur die Mauer des Manasses in einer Flucht vom Fischthor aus nordwärts und vom Fischthor aus südwärts: westlich von diesem Wasserwerk, drunten im Stadtthal war auch der südliche Ausgangspunkt des zusammenhängenden Mauerlaufs, an welchem Manasses baute. Derselbe stiess, aus Norden kommend, rechtwinkelig an die vom Thalthor ostwärts nach der Tempelfläche ziehende „breite Mauer" der Altstadt und bildete so die zweite Mauer Jerusalems. Ihren Ausgangspunkt aber nahmen die Reparaturen des Manasses noch im Bereiche der Altstadt (ἄστυ, Jos.). Da galten sie südlich von der „breiten Mauer" dem rechtwinkelig anstossenden Endstück der ehemaligen untern Ringmauer des traditionellen Sion, welches einen besonders wichtigen Bestandtheil des starken Mauerrings des Südwesthügels bildete. Nach diesem Endstück würde heute noch die Mehrzahl der innerstädtischen El-Borâk-Teiche hinweisen, wenn sie vollberechtigt wären, neben oder statt des Teiches „Gihon im Thal" einen Fingerzeig zu geben. Deutlicher spricht die Geschichte, die zugleich die Bedeutung dieses Mauerstücks zeigt.

Nimmt man zu diesem Endstück der Binnenmauer des Sion einige Schritte ostwärts über dem Stadtthal ein paralleles Stück der nordsüdlich laufenden Binnenmauer des Moria, so hat man „die beiden Mauern", von denen es Is. 22, 11 heisst: „Ihr macht einen Behälter zwischen den beiden Mauern für das Wasser des alten Teiches." Jener „Behälter"[1] ist „der Gihon im Thal"[2], ist der „neue" im Gegensatz zum „alten" vor dem Thalthor, der „untere"[3] im Gegensatz zu dem „droben"[4] auf der Landseite Jerusalems „gelegenen"[5]. Dafür, dass das Volk zur Zeit der Eroberungszüge des assyrischen Königs Sennacherib vertrauensvoller auf dieses Wasserwerk und andere menschliche Vorkehrungen „geschaut", als auf denjenigen, welcher die Geschicke der

---

[1] Miqwáh, sonst miqwéh, möglicherweise ein ganzes System von Teichen; lat. lacus; griech. ὕδωρ.

[2] 2 Chron. 33, 14. [3] Is. 22, 9.

[4] 2 Chron. 32, 30: ha ʿeljôn; Is. 7, 3 u. 36, 2: ha ʿeljonáh.

[5] 4 Kön. 18, 17: superior.

Völker „fügt und von fernher gestaltet", sollte gerade dieser „Behälter" zwischen den zwei Mauern, der[1] mit dem Teich asujâh identisch ist, sollte das berühmte Wasserwerk des Königs Ezechias und dessen Umgebung im Westen und Osten — das traurigste Bild assyrischer und babylonischer Verwüstungen darstellen, „das Elend" am augenscheinlichsten zeigen, in welchem Israel noch zur Zeit des Statthalters Nehemias (2, 17) sich befand.

Die Gärten im Westen der Mauer des Manasses, der zweiten Mauer der Stadt, der Villenbezirk, in welchen das Fischthor von Osten, das Gennaththor[2] von Süden her führte, die offene Ecke zwischen der Wohnstätte Gottes gegen Osten und der Wohnstätte der Menschen im Süden, welche vor Titus kaum zwei Decennien lang (Bestand der Mauer der Agrippa) zur Stadt geschlagen war und nachmals selbst zur Zeit Konstantins noch nicht zur Stadt gerechnet wurde[3], die heutige Calvariengegend bildete zu jeder Zeit die schwache Seite Jerusalems. Hier rückten alle Bedränger Israels und insbesondere diejenigen der ersten Weltmacht an, um über die Aussenmauer von 2 Chron. 33, 14 hinweg der Tempelschätze und des königlichen Schlosses am Südabhang des Moria, und letztlich über „die beiden Mauern" des berühmten Wasserwerkes des Königs Ezechias vordringend der festen Burg auf der Kuppe des traditionellen Sion sich zu bemächtigen.

So thaten denn auch die assyrischen Kriegsobersten[4], welche das göttliche Strafgericht an Manasses vollzogen. Darum hatte dieser König nach seiner Rückkehr aus dem Exil nichts Eiligeres zu thun, als die „beiden Mauern" von Gihon im Thal wiederherzustellen und die etwas nördlich von der heutigen Kettenthor-Strasse beginnende zweite Mauer zu „erhöhen", welche zunächst die Märkte im obern Stadtthal und

[1] Is. 22, 11: 'asithêm. [2] Jos., B. J. 5, 146, Niese.

[3] Inventio Sanctae Crucis, ed. A. Holder, 1889, p. 9. 11: adhuc aput Jherosolima.

[4] 2 Chron. 33, 11. 4 Kön. 21, 12. 13.

weiterhin die Tempelfeste im Osten decken sollte. So thaten die Babylonier bei der Zerstörung der Stadt (588). Damals kamen unter andern die Binnenmauern östlich und westlich vom „untern Gihon“ samt den anstossenden Häusern und Palästen auf dem südlichen Moria und auf dem nordöstlichen Sion zu Falle, und deren Trümmer [1] erfüllten das ganze enge Thal[2]. Dieselben sperrten noch um 444 dem Reitthier des Nehemias den Weg[3].

VII. Der nächtliche Ritt des Nehemias.

Nach den bisherigen Erörterungen bestehen betreffs des traditionellen Sion die Schwierigkeiten, welche gern aus 2 Chron. 33, 14 hergeleitet werden, in Wahrheit nicht. Der „Gihon im Thal“ lag nach Ausweis des Mauerlaufs des Manasses nicht im Cedronthal, so dass er für sich die Davidsstadt und diese, als Akropole gefasst, wieder die Burg Sion bis zum sogen. Ophel hinüber nach sich zog. Er lag im Stadtthal. „Westlich“ davon bleibt die Davidsstadt, gleichviel, ob im ursprünglichen engern oder im abgeleiteten weitern Sinne gedacht, samt der Stadtfeste Sion auf dem Südwesthügel. Der nächtliche Ritt des eben aus dem Orient zu Jerusalem eingetroffenen persischen Statthalters jüdischer Nation bestätigt augenscheinlich dieses Ergebniss, trotzdem derselbe mit Vorliebe zu Gunsten der Opheltheorie angerufen wird. Der Bericht (Nehem. 2, 12 ff.) über diesen Ritt zeigt, gleich des Manasses Mauerbau und unabhängig von demselben, dass bannachal in Nehem. 2, 15 gerade so wie bannachal in 2 Chron. 33, 14 ins Stadtthal und nicht, wie ein haltloser Canon will, ins Cedronthal führt.

Nehemias, der auf dem Südwesthügel — und hier wahrscheinlich in einem Theile der Citadelle — Wohnung ge-

---

[1] Nehem. 2, 14. 15: chomâh.

[2] Nehem. 2, 15; vgl. die Zugabe der LXX τὸ τεῖχος χειμάῤῥους.

[3] Nehem. 1, 1; 2, 14.

funden hatte (2, 15), zog nach allgemeiner[1] und sicherer Annahme durch das „Thalthor" im Westen der Stadt aus, wie er auch durch das „Thalthor" wieder zu seiner „Behausung" zurückkehrte (2, 15). Er ritt zunächst 1000 Ellen südlich bis zum damaligen „Mistthor", dem spätern „Essenerthor" beim „Mistplatz"[2], dessen Fundamente neuestens[3] wieder aufgedeckt wurden, und sah hier, indem er sich hart an den Mauerlauf hielt, trotz der Nachtzeit die Westmauer „Jerusalems" (2, 13, einst der Davidsstadt oder Akropole) zerrissen und die Thore verbrannt. „Weiter kam er" (ʿabar ʾel) zum „Quellthor" und, ohne auf besondere Hindernisse zu stossen, von da bis zum bekannten „Königsteich" (des Ezechias), der unfern vom „Heldenhaus", d. i. von der ehemaligen Kaserne der königlichen Leibgarde (2, 14; 3, 16), lag.

Mit Aufwand von vielem Scharfsinn hat man den Nachweis versucht[4], ʿabar ʾel heisse im Gegensatz zur gewöhnlichen Uebersetzung: „er ging hinüber", nämlich über die Schlucht des Tyropöon hinüber, „zum Quellthor", welches „bei der Siloahquelle, von welcher es den Namen führt, gelegen haben" müsse. Wäre letzteres richtig, und könnte das „Quellthor" nicht auch anderswo gelegen haben als hart an der Quelle, so wollte dann die Consequenz, dass man das Quellthor „am westlichen Rande der Südspitze des Ophel" ansetzte und nicht an dessen Südrand. Bei dem grossen Interesse, welches die Opheltheorie an dieser Prägnanz des Zeitworts ʿabar hat, geht man jedenfalls sicherer, wenn man bei der ersten besten Bedeutung des hebräischen Ausdrucks stehen bleibt. Diese aber ist die des Hinausgehens über den vorigen Standort, und zwar über das „Mistthor" und — doch wohl im gleichen Sinne — auch über das „Quellthor"; des Hinausgehens von dort bis zum „Quellthor", von hier bis zum „Königsteich".

---

[1] Gegen J. M. Tenz, Q. St. 1885, p. 121. [2] Jos., B. J. 5, 4, 2.
[3] Bliss, Q. St. 1895, p. 9. 11. St. Clair, Q. St. 1896, p. 263, gegen F. W. Wright, Q. St. 1896, p. 172.
[4] v. Klaiber, ZDPV. 1880, S. 203 f.

Wäre ʿabar ʾel auf dem Weg zum „Quellthor" ein „Hinübergehen über" (eine Schlucht), so wäre es auch auf dem Weg zum „Königsteich" ein solches. In Wirklichkeit ist aber im Dienste der Opheltheorie das Weitergehen von ihrem Quellthor an der „Südspitze" des Moria zu ihrem „Königsteich" im Cedronthal kein Ueberschreiten einer Schlucht, sondern ein Hinabsteigen in die „Fruchtfelder" (schedemoth, 4 Kön. 23, 4) der Cedronaue, der heutigen Silvaner Felder unterhalb der Marienquelle, in oder bei welchen die Ophelfreunde den „Königsteich" von Nehem. 2, 14 finden. Da bleibt man doch richtiger bei der herkömmlichen Annahme, dass Nehemias vom Mistthor aus nicht mehr wie vom Thalthor an südlich, sondern östlich oder südöstlich zog; ferner vom Quellthor aus, d. i. von dem Thor der Binnenmauer des Sion, durch welches man von Jerusalem her besonders rasch und bequem zu den Siloewassern hinabstieg, sich nordwärts wandte und fortan der Innen- oder Aussenseite dieser untern Sionsmauer, deren Existenz durch die Geschichte und durch die neuesten Ausgrabungen[1] erwiesen ist, folgend zum „Teich zwischen den beiden Mauern", zur „königlichen Teichanlage" im Stadtthal, emporzudringen suchte. Für diese Auffassung spricht schon, dass Thorreste an der Südostecke des Sion aufgedeckt sind[2], während ein Gleiches von der Südwestspitze des Moria nicht gilt. Sollten diese neugefundenen Thore auch einer byzantinischen Südmauer (der Eudoxia)[3] und nicht der althebräischen (des Nehemias)[4] angehört haben, so beweisen sie doch so viel, dass Thore, welche nach der Natur der Sache an der Südostecke des hohen Sion nie gefehlt haben können, wirklich vorhanden waren. Für die altherkömmliche Deutung spricht ferner, dass nicht nur sämtliche Traditionalisten, sondern selbst jene Opheliten, welche es verschmähen, mit den wahrscheinlichst byzantinischen Felsenstaffeln am Süd-

[1] Q. St. 1897, p. 11, dazu Plan. [2] Q. St. l. c., Plan.
[3] St. Clair, Q. St. 1896, p. 268.
[4] Bliss, Q. St. 1895, p. 319.

rand des Moria[1] ihr System aufzubauen[2], die Südmauer der Bergstadt Jerusalem um die Südostecke des Sion herum, und nicht über das Südende des Tyropöon hinüber zu einem willkürlichen Brunnenthor und zu den genannten Staffelresten, den vermeintlichen Stufen „zur Davidsstadt“[3], führen.

Damit ist freilich gegeben, dass Nehemias die Runde[4] nicht um die ganze Stadt der israelitischen Könige, sondern bloss um die Altstadt auf dem Südwesthügel Sion machte, und dass seine zunächst für concionatorische Zwecke[5] berechnete nächtliche Besichtigung der Stadtmauern ausschliesslich den durch die Babylonier geschädigten Werken Davids und Salomons auf dem Burghügel galt. Etwas anderes steht aber nach der damaligen Sachlage auch gar nicht zu erwarten. Was die Ringmauern auf dem Tempelberg betrifft, so war die grosse Zahl der Exulanten[6], welche unter Zorobabel heimkehrte, mit der ausdrücklichen königlichen Weisung nach Jerusalem gesandt worden, „dem Gott des Himmels ein Haus zu bauen“[7]. Seit nahezu einem Jahrhundert konnte die Kolonie Neubauten und Ausbesserungen auf dem Moria vornehmen, während ihr die Wiederherstellung der Stadtfeste auf dem Sion verwehrt blieb[8]. Dieselbe wird im ersten Eifer nichts versäumt haben, das Heiligthum des Herrn gegen Samaritaner und Heiden auf das wirksamste zu schützen. So gab es für Nehemias am Tempelberg wenig mehr zu besichtigen. Was die zweite Mauer (des Manasses) betrifft, so kann deren Zustand dem Statthalter drei Tage nach seiner Ankunft von Susa (2, 11) nicht zunächst und zumeist angelegen haben. Erwies sich doch im Rahmen der ersten Mauer nach Fertigstellung der nöthigen Ausbesserungen auf

[1] Vgl. Schicks Karte zu Nehemias' Mauerbau, 1891.
[2] St. Clair, Q. St. 1889, p. 90—95; 1896, p. 263, nach Lewin; v. Alten, ZDPV. III, S. 160.
[3] Nehem. 3, 15.
[4] Gegen Wright, Q. St. 1896, S. 172, Umkehr auf halbem Weg.
[5] Nehem. 2, 17. [6] Esdr. 2, 64 ff. [7] Esdr. 1, 2.
[8] Vgl. Nehem. 2, 17.

Sion „die Stadt als zu weit und zu gross; der Bevölkerung aber war zu wenig“ (7, 4). Andererseits galt es bei der Haltung der Feinde des Gottesvolkes, in wenigen Wochen (factisch 52 Tagen) eine unbezwingliche Feste herzustellen. „Araber, Ammoniter, Philister, Samaritaner verschworen sich wider Jerusalem, als sie erfuhren, es schlössen sich die Risse der Stadtmauern“ (3, 8). Da mussten strategische Erwägungen die Aufmerksamkeit vom östlichen Ausläufer des heutigen Calvarienabhanges und seiner Schutzmauer, die erfahrungsgemäss der schwächste, d. h. zugänglichste Theil Jerusalems war, vorerst ablenken; da wollte die Nothlage, dass eiligst auf dem bewährten und von der Natur am meisten begünstigten Burghügel „Thore und Mauerzinnen gedeckt, die Lücken der Stadtmauer ausgefüllt, die Residenz des Statthalters neu gebälkt wurde“ (2, 7. 8).

Dass der nächtliche Ritt um die erste Mauer bezw. um den Südwesthügel ging, wird bei gebührender Würdigung der örtlichen und zeitgeschichtlichen Verhältnisse durch 2, 14 b und V. 15 deutlich genug bestätigt. Danach stiess Nehemias und sein kleines Gefolge in der Gegend „des Königsteichs“ oder „der Wasserleitung des Königs“ (vom obern Gihon her, Vulg.) auf so viele Mauertrümmer, dass nicht weiter zu kommen war. Darum stieg der Reiter ab und ging zu Fuss (14 b: „kein Raum“) das enge Thal hinauf, indem er das Thier am Zaume nach sich zog. Schon die LXX fassten die Stelle so, dass es im Thal (bannachal) über ruinöses Mauerwerk [1] hinweg ging, wobei Nehemias „schweren Kummer [2] empfand“ über den Greuel der Verwüstung. Diese Angabe weist zwingend auf die knappe (El-Borâk-)Gegend zwischen Tempelberg und Sion und schliesst ebenso entschieden die offene Cedronaue im Süden der Marienquelle aus.

---

[1] ἐν τῷ τείχει (artikellos) χειμάῤῥους ed. Swete, letzteres nicht „Bach“.

[2] συντρίβων ἐν τείχει nach dem hebr. schobér; Vulg.: considerabam nach der Lesart sobér.

Letzteres wird selbst von den Führern der „Opheliten“ zugestanden, sofern[1] der „Königsteich“ (Nehem. 2, 14) bis zur Marienquelle hinaufgerückt, ja gewaltthätig mit dieser Quelle identificirt wird, und zufolge eines Machtspruchs der Name Cedronthal (nachal) nicht südlich, sondern erst nördlich von der „Jungfrauenquelle“ berechtigt sein soll. Allein das Ostthal Jerusalems — seiner ganzen nordsüdlichen Länge nach — führte von jeher einen und denselben Namen, was nicht hinderte, dass daneben in alter und neuer Zeit Theilnamen[2] bestanden. Die heutigen Silvaner Felder hiessen einst Cedronthal und „Cedronäcker“ zugleich. Sie waren als schedemoth das Endstück des östlichen nachal Jerusalems, hiessen aber ohne den Genetiv qidron weder jemals nachal noch auch schedemoth. Diesem vergeblichen Ausweg gegenüber bleibt bestehen, dass die Cedronaue, ja das ganze Cedronthal für das berührte Hinderniss[3] nicht der Ort ist.

Gesetzt den Fall, die Mauertrümmer von Nehem. 2, 15 wären je im Cedronthal gelegen, so würden die „Ackerbauern“[4], welche die Babylonier 588 im Lande liessen, dieselben längst aus der Cedronaue weggetragen haben; denn diese fanden weithin um Jerusalem keinen ergiebigern Grund, der zudem den grossen Vortheil hatte, dass er von der Jungfrauenquelle aus bewässert werden konnte. Aus dem obern Cedronthal aber hätten die Kolonisten Zorobabels seit drei Generationen die Steinmassen auf den Tempelberg geschafft und zur Erneuerung der Tempelwerke verwendet. Wäre aber am Ende weder die eine noch die andere Annahme richtig, so wäre seit 150 Jahren infolge der Schutt- und Erdablagerungen, von denen die Opheltheorie so gern redet, um den niedrigsten Punkt des Jerusalemer Stadtfelsen, den Ophel, etwas in die Höhe zu bringen, auch über weit grössern Stein-

[1] Birch, Q. St. 1878, p. 181.
[2] Tobler, Topogr. v. J. 1. 17. 25 ff.
[3] Nehem. 2, 14^{b}. 15.
[4] Jer. 39, 10.

massen als jenen, die 588 ins Ostthal hinabgerollt sein können, längst Gras gewachsen.

In Wirklichkeit ist bei der Zerstörung der Stadt nur wenig Gestein von der Ostmauer ins Cedronthal gefallen. Wohl lesen wir in später Zeit, dass die Ostmauer von selbst einfällt (1 Makk. 12, 37); dagegen verlangten strategische Gründe nie, dass der Eroberer mit unsäglicher Mühe die entlegene Ostmauer umriss. Zudem haben die Babylonier nach Ausweis „der Besserungen“ in Nehem. 3 und 4 Jerusalem dadurch in eine offene Stätte verwandelt, dass sie einfach da und dort Stücke aus den Ringmauern ausbrachen. Dabei kann die Ostmauer jedenfalls nicht schlechter weggekommen sein als die viel wichtigere Westmauer, die dem obern Gihonthal folgte. Nun stiess aber der nächtliche Reiter im Westen und Süden auf keinerlei Schwierigkeiten; im Osten dagegen sah er sich genöthigt, abzusteigen, weil das Thier nicht an den Trümmern vorbei kommen konnte. Gleichwohl ist das Ostthal mit seinem westöstlichen Oberlauf die längste, weiteste und bestbestellte Thalfurche Jerusalems, und gerade im Westen des weitesten Stückes vom Cedronthal, d. i. der Cedronaue, lässt Nehemias nach den Aufstellungen der strengsten Opheliten die meisten Besserungen und Bauten ausführen (von 2, 15 c, den vermeintlichen Staffeln der Davidsstadt, an), was zur Voraussetzung hat, dass für sie das Hinderniss in dieser Gegend des Ostthales lag. Dies schliesst zugleich das Geständniss ein, dass „der Mangel an Raum für das Thier“ früher kam als der „Königsteich“, d. h. dass wir in Nehem. 2, 14 a und b ein ὕστερον πρότερον haben, wie solche freilich „ganz im Geiste der jüdischen Geschichtschreibung“ (Schanz, Einleitung zu Matth.) liegen. Wohl mögen die Mauertrümmer vor und hinter dem Königsteich hinderlich gewesen sein; dass sie aber erst hinter dem Königsteich (angeblich Marienquelle) angefangen, d. h. im engsten Theile des Cedronthales, östlich von der Südostecke der Haramfläche gelegen hätten, das will nicht ein ὕστερον πρότερον, sondern die unbequeme Weite der Cedronaue vor der Jungfrauenquelle.

Neben dieser Weite kommt für die Bestimmung des nachal[1] noch die Tiefe des Cedronthales und die Höhe des östlichen Mauerlaufs der Stadt in Betracht. Ob man sich Nehem. 2, 13 und 15 für die Lesart schobér (hebr. und LXX) oder sobér (Vulg.: considerabam) entscheide, so war es ausgesprochener Zweck des nächtlichen Rittes (2, 17), den Stand der Stadtmauern aus eigener Anschauung in etwa zu erheben. Da hätte aber Nehemias selbst in einer „hellen orientalischen Nacht" wegen der Entfernung der Mauer von sechs und mehr Minuten (Liévin 200 m Thalbreite) vom Cedronthal aus „so gut wie nichts" beobachten können[2]. Anders im Binnenthal der Stadt. Bei der Knappheit dieser Thalfurche zwischen dem Tempelberg und Sion, bei der dortigen Concurrenz von Parallel- und Verbindungsmauern beider Höhen, die seiner Zeit für die Eroberung der Unterstadt mit der königlichen Residenz und der Oberstadt mit der alten Stadtfeste entscheidend waren, konnte eine nächtliche Besichtigung „im Stadtthal" nicht von vornherein erfolglos sein. Wenn irgendwo, so musste hier nach drei Generationen noch „das Elend" zu Tage treten, in welchem Jerusalem war (2, 17): Die im Kampf um die Stadt, und nicht erst nach deren Eroberung, gefallenen Mauern konnten auch in einer minder hellen Nacht gesehen, ihre Trümmer zur Zeit Nehemias' zu Pferd noch nicht überschritten werden.

Sonach geschah es nicht im Cedron-, sondern im Stadtthal, dass Nehemias vor den Mauertrümmern abstieg und zu Fuss über die Steinmasse (ἐν τῷ τείχει, LXX) des nachal[3] nordwärts bis zum „Königsteich" oder „Gihon im Thal", weiter bis zur Gegend (wenig jenseits) des heutigen Kettenthores emporstieg.

Dass er nicht auf halbem Wege umkehrte, erhellt aus der Angabe V. 15. Des Gegentheil wird durch die Versicherung

---

[1] Nehem. 2, 15. [2] v. Alten, ZDPV. 1880, S. 156.

[3] Tischd. χειμάῤῥου, Swete χειμάῤῥους; das artikellose Wort „kommt dem Eigennamen nahe". Blass, Gramm. S. 144.

nicht begründet, Nehemias habe bei seiner Ankunft auf der nördlichen Strasse bereits einige Kenntniss von den Mauern genommen[1]. Er bog also oberhalb der Kettenthorstrasse ein erstes und bei der Davidsburg ein zweites Mal um und kehrte durch das Thalthor, durch welches er mit Gefolge ausgezogen war, wieder zu seiner Wohnung auf dem Sion zurück (2, 15). Dabei verdient Beachtung, dass der Statthalter trotz seiner Aufmerksamkeit für die Stadtmauern auf der letzten Strecke seiner Runde durchaus nichts Auffälliges mehr zu berichten hat. Der Weg führte ihn der „breiten Mauer“ (Vulg.: platea) entlang, die nicht „besonders gelitten hatte; denn die Babylonier hatten Jerusalem, d. h. die Stadt auf dem Südwesthügel, bis zur breiten Mauer stehen lassen“[2]. Diese waren vermuthlich von denselben Rücksichten geleitet wie später die siegreichen Römer, wenn sie gleichfalls die Altstadt erhielten. Dieser neuen Bestätigung des Rittes um den Sion tritt noch das berechtigte Befremden unterstützend zur Seite, dass Nehemias andernfalls auf dem weiten Weg durch das Cedronthal und um die ganze Nordseite Jerusalems nichts von Verheerungen bemerkt haben sollte. Nehem. 2, 17 u. a. beweist, dass „Jerusalem noch wüst lag“. Die „Geringen“, denen Nebusaradan 588 „Weinberge und Aecker“ anwies[3], hatten gewiss zuletzt an die Beseitigung der Trümmer der zweiten Mauer gedacht.

Den nächtlichen Ritt des Nehemias, Salluns Ausbesserungen des Mauerstücks am Teich Siloe (Nehem. 3, 15) und den Weg des Chores, der die Südmauer Jerusalems einweihte[4], hat man „das Kreuz“[5] der Vertreter der traditionellen Bestimmung des Sion genannt. Eine eingehendere Betrachtung jenes Rittes hat gezeigt, dass er ebensowenig als des Manasses Aussenmauer für die Opheltheorie angerufen werden kann. In beiden Fällen führt bannachal ins Stadtthal[6] und in weiterer Con-

[1] Wright, Q. St. 1896, p. 172. [2] Nehem. 3, 8.
[3] 4 Kön. 25, 22. Jer. 39, 10. [4] Nehem. 12, 31 ff.
[5] Birch, Q. St. 1885, p. 210.
[6] Bei Josephus, Ant. 15, 11, 5 und sonst φάραγξ, wie alle Thäler Jerusalems; ebenso LXX; daneben das bestimmtere, allen gemeinsame χείμαρρος.

sequenz auf oder um den Südwesthügel, weit weg vom sogen. Ophel. Aehnlich verhält es sich mit Salluns Mauerstück und dem Weg des südlichen Dankchores.

VIII. Salluns Mauerstück.

Durch die Rede des Statthalters ermuthigt, beschloss das Volk, die Schmach nicht länger zu tragen und Jerusalems Mauern zu bauen (2, 17). Priester und Leviten, Männer aus allen Ständen und Stämmen machten sich auf, Thore und Thürme zu bessern, die Ringmauern zu ergänzen und zu erhöhen. Zu gleicher Zeit arbeitete man an den verschiedenen Stellen der alten Schutzwerke der Stadt. Während die einen am Schafthor besserten (3, 1), bauten die andern am Fischthor (3, 1), wieder andere am Thalthor und am Mistthor (3, 13. 14). Am Quellthor baute Sallun, der Oberste des Stadttheiles Mizpah; dazu besserte er das Mauerstück „am Teiche der Leitung“ (Siloeteich), der unfern vom Königsgarten ist, und that so „bis zu den Stufen, die da von (an) der Davidsstadt herabführen“. Nach diesem Sallun (Vulg. Sallum, wie V. 12) baute ein gewisser Nehemias, dem die Aufsicht über den halben Stadttheil Bethsur übertragen war, „bis gegen Davids Grab und bis zum Teiche, der mit grosser Mühe gemacht ist, und bis an das Haus der Helden“ (3, 16 Vulg.).

Aus Josephus (B. J. 5, 4, 2) erhellt, dass im nachexilischen Jerusalem von der Südwestecke des Stadtberges eine Mauer über die Gegend des alten Mistthores (Essenerthores) ostwärts zog und angesichts des Tyropöonthales nordwärts die unterste der drei Terrassen des Südwesthügels umschloss. Es ist nun nichts natürlicher als die Annahme, dass der Präfect von halb Bethsur das letzte und der Präfect von Mizpah das vorletzte der in Nehem. 3 genannten Lose der untern Sionmauer[1] ausbesserte. Das Quellthor hat wegen des unfern gelegenen

[1] Bliss, Q. St. 1897, p. 11.

„Teiches Siloe“ (Vulg.) jedenfalls nichts mit En Rogel, vermeintlich dem Hiobsbrunnen[1], gemein. Auch ist der 3, 15 genannte Siloeteich nicht der untere (Birch) mit dem Isaiasbaum, sondern der obere, viel ältere. Der Name Quellthor hat nur auf den Siloesprudel sein Absehen. Es wäre aber willkürlich, zu behaupten, dieses Thor habe, um seinem Namen gerecht zu werden, am Moria stehen müssen; selbst Schicks Brunnenthor[2], das ganz der Opheltheorie dient, bleibt westlich von der Thalsohle des Tyropöonthales. Das Quellthor kann, ja muss am Sion angesetzt werden; letzteres aus der zwingenden exegetischen Erwägung, dass nur bei dieser Annahme der nöthige Raum für die vielen Bautheile gewonnen wird, welche von Nehem. 3, 16 ff. an aufgeführt werden[3]. Weiter ist diese Aufstellung ein Postulat des nächtlichen Rittes durchs Stadtthal, sowie der Identität des Teiches ʿasujâh (Nehem. 3, 16) mit „Gihon im Thale“ (2 Chron. 33, 14).

Damit ist zugleich gesagt, dass Salluns Mauerstück nicht vor, sondern nach dem Quellthor anzusetzen ist, und dass jenes keine südliche oder südöstliche, sondern eine nördliche Richtung einhielt.

Es war der ältern Exegese eigen, nachdem sie das Quellthor ins Käserthal hinabgerückt, mit dem später genannten Mauerstück Salluns zum Sion zurückzukehren und dieses zwischen Mistthor und Quellthor einzusetzen. Es kennzeichnet die neuere Exegese, welche der strengen Opheltheorie folgt, diesem Mauerstück keine nördliche, sondern eine südliche oder südöstliche Richtung zu geben. Die ältere Exegese entging so dem sogen. Ophel, die neuere kommt so zu demselben hinüber; jene (Thenius, Bertheau, Keil) durch die Annahme eines ὕστερον πρότερον nach Art von 2, 14; diese durch Betonung „des Königsgartens“ (3, 15). Jene ging bei

[1] Birch, Q. St. 1897, p. 74: named from leading to En Rogel.
[2] Karte von Nehemias' Mauerbau, 1891.
[3] St. Clair, Zusammenstellung Q. St. 1889, p. 95.

der Eigenart des Hebräischen, bei dessen Abneigung gegen Subordination der Gedanken, bei dessen Mangel an Tempora nicht so sehr fehl, wenn sie im „Quellthor" 3, 15 eine der den historischen Büchern so geläufigen Prolepsen fand. Wer gleich Sallun „Thor und Mauerstück zu bessern" übernommen hatte, konnte ersteres als das Eiligere und Wichtigere vor letzterem in Angriff nehmen und fertigstellen, wenn auch topographisch dieses vor jenem lag[1]. Doch empfiehlt die den ganzen Abschnitt beherrschende topographische Aufeinanderfolge der „Besserungen", auch in 3, 15 das später genannte Mauerstück dem Quellthor räumlich folgen zu lassen. Diese betont mit Unrecht den „Königsgarten", um dem Mauerstück Salluns eine der Opheltheorie erwünschte Richtung zu geben. Durch den „Königsgarten" wird nur der Siloeteich, nicht aber der Lauf dieses Mauerstücks näher bestimmt. Der „Königsgarten", vom Siloeteich bewässert, lag darum sicher von diesem Teich thalabwärts[2], aber nach dem Ausdruck des heiligen Textes (zweimal Genet.) auch mindestens ebenso fern von diesem, als das Siloewasser von Salluns „Besserungen" entfernt war.

Der Meinung, dass die Quermauer, welche einmal das Tyropöonthal unterhalb der beiden Siloeteiche absperrte[3], ein Zeuge von Altjerusalem[4] und möglicherweise ein Rest von Salluns Mauerstück sei[5], steht die mindestens ebenso massgebende Erklärung entgegen, dass hier „byzantinische Arbeit"[6] vorliegt, Mauerwerk „aus dem 4., 5. und 6. Jahrhundert n. Chr."[7], Mauerwerk „ähnlich der Südmauer des Haram", welches jünger ist als Hadrian und gewöhnlich Justinian zugeschrieben wird[8]. Mit der beliebten Berufung aber auf die an der Südostecke des Moria-Abhanges angeblich wiedergefundenen „Stufen der Stadt Davids"[9] ist man neuestens im Lager der

[1] Gegen ZDPV. 1879, S. 34. [2] ZDPV. 1880, S. 205.
[3] Vgl. ZDPV. 1882, S. 8 ff. Q. St. 1895, p. 305; 1897, p. 11.
[4] Q. St. 1883, p. 216. [5] Q. St. 1897, p. 74.
[6] J. N. Dalton, Q. St. 1895, p. 28. [7] Conder, Q. St. 1895, p. 330.
[8] Bliss l. c. p. 331. [9] Nehem. 3, 15; 12, 37.

Ophelfreunde etwas kleinlaut geworden. Nachdem die einen längst an deren Stelle eine Staffel beim Robinsonsbogen [1] gesetzt, und so eine Anzahl Tritte, welche bei dem jetzigen Maghrebinerthor des Haram „unter Schutt und Trümmern hervortreten", für verträglicher mit dem strengen Begriff Davidsstadt-Sion erklärt haben, der stets den ursprünglichen engern (Conder: weitern) Sinn haben soll [2], sind den andern die viel gerühmten Staffelspuren am Südostende des sogen. Ophel, auf welchen einst die byzantinischen Einsiedler ins Cedronthal und zum untern Siloeteich gingen, nicht mehr gut genug. Wenigstens geben sie der Hoffnung Ausdruck, durch Bliss' bewährte Nachgrabungen möchte „am Südostende des Ophel" oder auch vom „Nordende des Dammes" des untern Siloeteiches aus [3] „die Staffel und die ansteigende Mauer" bei Nehem. 12, 37 (Vulg. 36) entdeckt und so ein durchschlagender Beweis erbracht werden, dass „die Opheliten auf der rechten Spur sind". Wirklich können sich auch die vermeintlichen Stufen der Davidsstadt an der Südostecke des Moria mit den neuestens von Bliss am Ostrand des Sion und westlich vom obern Siloeteich entdeckten Stufen durchaus nicht messen [4].

Der unbedingten Annahme irgend welcher Localisirung und Identificirung der Stufen aus der Davidsstadt wird überdies letztlich die Thatsache noch lange hinderlich sein, dass nach der Beschaffenheit der Niveauverhältnisse, nach dem Zeugniss der Geschichte [5] und der gemachten Funde nicht bloss vom obern Tempelberg zum Thalmarkt [6], sondern allwärts von den Halden beider Stadthügel her Staffeln, Brücken (Wilsons-, Robinsonsbogen) und Steigen, welche sichtbare Spuren hinterliessen oder auch nicht hinterliessen, den regen Stadtverkehr vermittelten. Beweis ist die unmittelbare Wirkung, welche Bliss' merkwürdige Stufen zwischen Siloe und Sion auf die verschiedenen Interessenten der Sionfrage

[1] St. Clair, Q. St. 1889, p. 92.
[2] v. Alten, ZDPV. 1880, S. 169.
[3] Q. St. 1897, p. 74. 75.
[4] Q. St. 1897, p. 11 ff.
[5] Jos., Ant. 15, 11, 5 und sonst.
[6] Nehem. 3, 22.

machten, und welche in die wenigen Worte zusammengefasst wird: „Traditionalisten und Opheliten sind geneigt, darin die Stufen zu erblicken, welche von ihrer jeweiligen Davidsstadt herabkommen“ (Nehem. 3, 15). Dabei betonen die erstern die Thatsache, dass die neu entdeckte Staffel am Fusse (abgeschrofften Felsen) des Südwesthügels emporführt, die letztern den unläugbaren Zusammenhang dieser Staffel mit einer gepflasterten Strasse, welche, nordwärts im fernen Hintergrund entdeckt, mit der Staffel „nahezu in gleicher Linie“ liegt und bei der eigenthümlichen Windung der Tyropöonschlucht nicht dem Sion angehört, sondern „am Westabhang des Ophel“ hinzieht [1]. Von Einigung ist vorerst keine Rede; lieber wartet man auf andere Funde (Birch), deren reine Möglichkeit nun einmal von vornherein nicht geläugnet werden kann.

Sicher nöthigen die Treppenspuren der Südostecke des Moria ebensowenig als der „Königsgarten“ (Nehem. 3, 15) samt der byzantinischen (Conder) Quermauer am Ende des Tyropöonthales, dass dem Mauerstück Salluns eine südliche Richtung gegeben werde. Auch der Frage nach dem Lauf der Südmauer Jerusalems, welcher in der Sionfrage besonderes Gewicht beigelegt wird [2], greift die Annahme, dass jenes Mauerstück nördlich vom Quellthor in der Binnenmauer des Sion einbegriffen war, durchaus nicht vor; denn trotzdem könnte, falls zwingende Gründe es wollten, wie seit der Zeit der Kaiserin Eudoxia (um 450 n. Chr.), so vor und nach der Zeit des Nehemias die Südmauer Jerusalems die Gegend der jetzigen Siloeteiche eingeschlossen haben [3]. Nur unmittelbar nach den 52 Tagen dringendster und bedrängtester Arbeit [4] war dies, wie der Bericht der Stadtweihe (12, 27 ff.) ausweist, noch nicht der Fall.

[1] Bliss, Q. St. 1896, p. 303.

[2] Séjourné, Rev. Bibl. 1895, p. 45 und sonst.

[3] Vgl. einerseits Furrers „Vor- und nachexilisches Jerusalem“, Schenkels B.-L. III, 631 f., andererseits „Die Mauern des alten Jerusalem“ in Fahrngrubers Nach Jer. S. 128. Dazu Bliss, Q. St. 1897, p. 91 (most probable); und dagegen Conder l. c. p. 146.

[4] Nehem. 6, 15.

Wird nun das Mauerstück Salluns nördlich vom Quellthor auf dem felsigen Ostsaum des Sion angesetzt, so erhellt zunächst, dass „Teich Siloe“ gleich ὁ Σιλωάμ[1] nicht nur Name des Teiches, sondern Name der ganzen Schlucht ist, die später vorübergehend (Zeit des Josephus) Käsemacherthal heisst; und Sallun „besserte“ dieser Schlucht entlang, bis die Staffel kam, welche von (an) der Stadt Davids herabführte. Den Teich selbst, dessen Ausfluss (Is. 8, 6) der Bewässerung des Königsgartens (Vulg.: in hortum) diente, scheinen sich die LXX (κολυμβήθρα τῶν κωδίων[2]) nach Art des innerstädtischen „Gihon im Thal“ (wenn nicht in Verwechslung mit demselben) gedeckt oder (mit dem Zusatz τῇ κουρᾷ τοῦ βασιλέως) als königliche Schafschwemme gedacht zu haben. Sodann gibt die „Staffel der Davidsstadt“ (12, 36) in diesem Zusammenhang der grossartigen, von Bliss entdeckten Stiege die ihr gebührende Bedeutung. Wenn irgend eine der jetzt bekannten alten Staffeln des Moria oder des Sion (am Südostende und auf der Höhe) auf die Ehre Anspruch machen darf, dieser biblische Orientirungspunkt zu sein, so ist es die Bliss'sche Stiege mit ihren 34 Stufen, letztere oben 27′, unten 22′ breit, davon die 16 untern westwärts aus dem Felsen gehauen und ostwärts gemauert[3]. Es unterliegt zwar keinem Zweifel, dass dieses schöne Bauwerk „römisch“ ist; aber ebenso ausgemacht ist, dass der früh- oder spätrömischen[4] Stufenreihe eine hebräische zu Grunde liegt, deren Tritte nicht gemauert, sondern aus dem Felsen gehauen waren. Der Zweck beider Stiegen (systems of steps) war, von der Stadt her „den Zugang zum Siloeteich“ zu vermitteln[5].

Setzt man nun die biblischen „Stufen der Davidsstadt“ Bliss' hebräischer, aus dem Felsen gehauener Stiege gleich, so sind dabei folgende zwei Umstände nicht zu übersehen: Weder

---

[1] Luc. 13, 4 und sonst.

[2] Die einzige Parallele zu κώδια ist Judith 12, 15. Mit rogél hat κώδια nichts gemein.

[3] Q. St. 1897, p. 13. [4] Conder: „byzantinisch“.

[5] Bliss l. c. p. 16. Conder, Q. St. 1897, p. 146.

die hebräische noch die „römische" oder „byzantinische" Stufenreihe hatte Seitenstaffeln; im Westen stand die abgeschroffte Felswand des Sion im Wege, im Osten das tiefe Käsemacherthal. Sowohl die hebräische (16 Tritte) als die römische (34 Tritte) Staffel ging oben von einem „freien Vorplatz" aus, der nachmals einem byzantinischen Gebäude weichen musste; beide Staffeln endeten im Vorhof, welcher dem Siloeteich südlich vorgelagert war. Wie man von Norden her jenen obern „Vorplatz" betrat, ist ein noch nicht gelöstes Räthsel[1]. Demnach kamen „die Stufen der Davidsstadt" ebensowenig von der Kuppe des Sion als von der des Moria. Sie führten im Norden von ihrem „freien Vorplatz" aus in südlicher Richtung zu Thal und thaten dies am abgeschrofften Ostfelsen des traditionellen Sion. Die Präposition min (st. const. von men, Theil) bezeichnet (Nehem. 3, 15)[2] „den Zustand der Ruhe", das „Abhängen von" der Stadt Davids, „das Befinden" an der Seite derselben[3], und „die Stufen der Davidsstadt" gingen in diesem Sinne von, d. h. an einem „Theile" (min) derselben hinunter. Das Zeitwort jarad will bloss die Senkung bezw. Höhe der grossen Staffel hervorheben, so dass Sallun nach Nehem. 3, 15 die Mauer bis zur „hohen Staffel an der Stadt Davids besserte". Die kurze Wiedergabe dieser Loosgrenze der Reparaturen durch „Stufen der Davidsstadt" (Nehem. 12, 37) bestätigt die gegebene Deutung, insofern der Genetiv hier den Locativ vertritt, und darum eigentlich „Stufen an der Davidsstadt" gemeint sind.

---

[1] Bliss l. c. p. 14. Conder l. c. p. 147.

[2] Eine Parallele zu diesem min, LXX ἀπό, ist ἀπό Jos., Ant. 15, 11, 5 Satz 3: ἀπὸ τῆς ἑῴας φάραγγος. Die dreifache „königliche Halle", sogen. Salomonshalle (vgl. Apg. 3, 11), lief „am Ostthal" ein Stadium weit hin. Das „Westthal", auf (ἐπί) welches jene zuführte (Satz 5), war nicht das Tyropöonthal, und die Substructionen derselben bildeten nicht die unterschiedlichen Theile der Südmauer des heutigen Tempelplatzes (s. Q. St. 1880, p. 9—65). Diese Südmauer gehört in die Zeit von Hadrian bis Justinian (Q. St. 1895, p. 330 und sonst, Conder, Bliss gegen Warren [Herodes], Q. St. 1880, p. 64). Bei „Westthal" (Gesamtname) aber ist hier an dessen Ostende, den Hinnomsgrund, zu denken.

[3] Vgl. Ges. Gramm. § 150, 1; 154, 3 c. Fürst, Handw. min 3 e.

Damit ist zugleich erwiesen, dass „Davidsstadt“ bei Nehemias nicht wie in den Königsbüchern[1] im engern Sinne von Akropole gebraucht ist, sondern im weitern Sinne der Bergstadt, welcher der nächtliche Recognoscirungsritt 2, 12 ff. galt, ja im Sinne der Alt- und Vorstadt, welche die erste und die zweite[2] Mauer umschloss. Die ehemalige Akropole führt 2, 13 den allgemeinen Namen „Jerusalem“, und zu diesem Jerusalem gehört, wenn auch noch nicht beim nächtlichen Ritt, so doch zur Zeit der Stadtweihe (12, 38), auch die Aussenmauer des Manasses; die Davidsstadt-Sion aber ist mit diesem Jerusalem identisch. Wer behauptet, „Davidsstadt“ bedeute nie etwas anderes als die Bergfeste Sion, muss mit „Davidsstadt-Sion“ aus der Höhe in die Tiefe, vom Gipfel an den Fuss des Hügels (so Schick, Nehemias' Mauerbau) rücken, falls er „die Stufen der Davidsstadt“ am Ende des sogen. Ophel oder des Sion ansetzt. Wer indes erkennt, dies hiesse die Sache auf den Kopf stellen, muss zu einer der Staffeln auf dem Moria (von Alten, St. Clair) oder auf der Höhe des Sion (Soullier, Le Mont Sion p. 19) greifen, oder aber zugeben, dass der Sinn von „Davidsstadt“ nicht nach Gemeinsätzen[3] bestimmbar, sondern von Fall zu Fall festzustellen ist. Sofern die Erweiterung der Begriffe Davidsstadt (israelitisch) und Sion (vorisraelitisch) den gleichen Gang nahm, schliesst die Davidsstadt Nehem. 3, 15 den Sion ein, und verweist Salluns Mauerstück die Lage der alten Jebusiterfeste mit der Tradition — nach dem Südwesthügel.

Wie schon der weitere Begriff „Davidsstadt“ in Nehem. 3, 15 und 2 Chron. 33, 14 (vgl. 32, 30) sich bestätigend begegnet, so findet die Einführung von Salluns Mauerstück in die Binnenmauer des Sion noch durch die „Besserungen“ des Präfecten von halb Bethsur (Nehem. 3, 16) eine Unter-

[1] 2 Kön. 6, 10. 12. 3 Kön. 2, 10; 11, 27 u. Parall.
[2] 2 Chron. 33, 14.
[3] Vgl. Conder, immer die gleiche Bedeutung, Q. St. 1887, p. 105.

stützung. Dieser baute nördlich von den „Staffeln an der Davidsstadt", und zwar an zwei bis drei Stellen. Einmal östlich vom Davidsgrab (nach den LXX „bis zum Garten mit dem Davidsgrab") am heutigen Aussension, dessen durch Tradition und Geschichte [1] wohl verbürgter Lage auf dem Sion die Opheltheorie nur getroste Hoffnungen auf künftige Funde [2] in dem bereits allwärts durchwühlten Gehänge der Moriaspitze entgegenzusetzen hat; sodann in der Gegend des „mit grosser Mühe angelegten Teiches" (ʿasujáh), welcher offenbar mit „Gihon im Thal" identisch und gleich diesem im untern Stadtthal zu suchen ist, „und bis zum Haus der Helden", das zum „Haus Davids" (Nehem. 12, 36) am nördlichen Sion gehörte. Nur durch die gegebene Fixirung der Mauer Salluns kommt das Mauerwerk des Präfecten Nehemias, bezw. dessen dreifache Grenzbestimmung, zu der ihm gebührenden Stelle.

IX. Der Weg des südlichen Dankchores.

Als die Stadtmauer fertig war [3], fanden sich Priester und Volk „zum Freudenfest der Einweihung" zusammen. Die Scharen stellten sich am Weihetag „im Grund" (gaj) vor dem Westthor auf, das selbst an den Westrand der Thalerweiterung hinabgerückt war [4], und zogen auf gegebenes Zeichen durch dieses sogen. Thal- oder Grundthor zu der nach Nord und Süd abzweigenden Ringmauer empor. Von den zwei grossen Lobchören, die sich hier bildeten, zog der eine rechts gegen Mittag (12, 31 ff.), der andere links gegen Mitternacht (12, 37 ff.); beide sollten sich auf dem Tempelplatz „vor dem Hause Gottes" wieder treffen (12, 39). In der Sionfrage ist nur der südliche Dankchor Gegenstand der Erörterung. Der Weg, den er beschreibt, soll sich mit dem südlichen

---

[1] Jos., Ant. 16, 7. Apg. 2, 29. Vgl. Gatt, Die Hügel v. Jer. S. 43.
[2] Birch, Q. St. 1897, p. 74. [3] Nehem. 6, 15.
[4] Schick, ZDPV. 1890, S. 31.

Mauerlauf Altjerusalems decken, dieser aber (V. 37) durch „die Stufen“ und „das Haus Davids“ evident die Davidsstadt-Sion an den südlichen Abhang des Moria verlegen.

Indes folgt der südliche Dankchor der südlichen Hälfte derselben Mauern, die 2, 12 ff. der Hauptsache nach besichtigt, 3, 1 ff. im einzelnen „gebessert“ werden. Näherhin überlässt er die Weihe der breiten Nordmauer des Südwesthügels und die gesamte zweite Mauer bis zur Nordostecke des Tempelplatzes dem nördlichen Chor. Er selber zieht (V. 31) der Westmauer der Oberstadt (me'al nicht „auf“ [1]) entlang und um die Südwestecke der Oberterrasse des Sion [2] herum zum „Mistthor“, weiter an der durch Abschroffungen, Thurm- und Mauerreste bezeichneten südlichen Randmauer der Bergstadt hinab und um die Südostecke des Untersion (so wenig genannt als die Südwestecke) herum „das Quellthor hinan“ [3], das auf der Westseite des verschütteten Siloeteiches bleibt, ferner „geradeaus“ [4] „die Stufen der Davidsstadt empor“, die „an der ansteigenden Mauer“, d. i. der westlich vom Tyropöonthal stadtwärts führenden Binnenmauer des Untersion [5], in der Gegend der Siloequelle liegen, und gelangt, indem er seinen Weg stets nördlich verfolgt, „jenseits des Hauses Davids“ (me'al nicht auf das Dach) an das Ende dieser Mauer.

Das „Haus Davids“ („David“ eigentlich, anders „Juda“ 4, 16) ist vom „Königshaus“ (3, 25) wohl zu unterscheiden. Dieses liegt auf dem südlichen Moria „in unmittelbarer Nähe des Tempels“ [6], der durch dasselbe zeitweise nicht wenig beengt und belästigt ist (Ez. 43, 7—9), und ist die Residenz

[1] Vgl. m'eal le beth david; „Haus Davids“ ist ein Orientirungspunkt, wie die Akra 1 Makk. 13, 53, und bezeichnet die Linie oder Gegend, wenn man westlich blickt. — Vgl. Nehem. 12, 32. 38, wonach die Hälfte der Fürsten und des Volkes im Gefolge ist.

[2] Bethso, auf Schicks Karte. Jos., B. J. 5, 4, 2.

[3] 'al V. 37 = me'al V. 31; nicht zum Ophel „hinüber“.

[4] Negdam, „gerade vor sich“, v. Klaiber, ZDPV. 1880, S. 208.

[5] Vgl. Q. St. 1895, p. 9. 235; 1896, p. 298; 1897, Karten zu Mandslays u. Bliss' Ausgrabungen.

[6] Kaulen, Kirchenlexikon VI, 1315.

der Könige von Juda seit Salomon; jenes liegt gleich dem „Heldenhaus" (3, 16) auf dem weiten traditionellen Sion; es ist die Residenz des Königs David [1] im Bereiche der Akropole [2]. Indem sich der südliche Dankchor im Gegensatz zum nächtlichen Reiter am Ende der Binnenmauer des Sion nicht westwärts, sondern ostwärts wendet, kommt er dazu, den bewohnten Theil des südlichen Moria, die Loose von 3, 17 an, zu begehen (durch misrâch, ad orientem angedeutet). Durch „das Wasserthor" oder bei demselben (we'ad, καὶ ἕως) betritt er die Südfront des Tempelplatzes und nimmt letztlich Aufstellung vor „dem Hause Gottes".

Der Weg des südlichen Weihechores führt sonach ganz concinn ebensowenig als der nächtliche Ritt und die Beschreibung der Besserungsarbeiten — an dem der Opheltheorie genehmen Ort (V. 37) vom traditionellen Sion ab. So will es denn auch der Zweck des feierlichen Aufzuges, die reparirten „Thore und Mauern", welche Feindes Hand entweiht hatte, zu „reinigen" (12, 30); Reparaturen und Weihe halten gleichen Schritt mit dem nächtlichen Ritt und gehen nur im Norden und Osten, nicht aber im Süden über denselben hinaus. So verlangt es auch der jüngere Bericht des Josephus (B. J. 5, 4, 2) über den gleichen südlichen Lauf der ersten Mauer. Vom Essenerthor geht sie „südwärts" (πρὸς νότον) am Rand des Sion hin. Doch steigt sie von diesem nicht in das Tyropöonthal hinab, sondern hält sich „oberhalb" (ὑπέρ, Rufin supra) der Siloegegend. Hier vertauscht sie die bisherige süd(öst)liche Richtung [3] mit der nördlichen, beim „Salomonsteich" (Gihon im Thal) diese wieder mit der östlichen. Sie führt sodann um den Levitenbezirk Oplas herum und stösst zuletzt an das Südende der östlichen Säulenhalle des Heiligthums.

Der Bericht des Josephus über den Lauf der Südmauer bei Siloe ist sicherlich nicht klarer als die Andeu-

---

[1] 1 Chron. 14, 1. [2] 1 Chron. 15, 1: Stadt Davids.

[3] ἐπιστρέφον, flectens. W. Whiston: Having its bending above the fountain Siloam. Bliss nicht dagegen; Q. St. 1897, p. 98.

ungen des Buches Nehemias. Dennoch wird Josephus im Lager der Nichtopheliten (Conder) und Opheliten (v. Alten, St. Clair) im angegebenen Sinne verstanden. Dort hält man es kaum für möglich, dass „Josephus zu seiner Zeit" über den Lauf der Südmauer Jerusalems „im Irrthum war"[1], was aber offenbar der Fall sein müsste, wenn die Südmauer Jerusalems erweisbar über das Ende des Tyropöonthales setzte. Hier versichert der eine: „Diejenigen, welche der Linie über Siloe hinüber folgen, gehen fehl auf dem ganzen übrigen Weg"[2], während der andere erklärt: Der südliche Weihezug hielt sich „entschieden auf der Höhe des Südwesthügels"; es gab „am Siloah keine Stadtmauer einzuweihen"[3]. Opheliten (St. Clair) und Traditionalisten[4] führen den durchschlagenden innern Grund an, dass sich sonst vom Südostrand der Moriaspitze an die vielen Mauerstücke, Winkel, Häuser, Gräber, Teiche „unmöglich unterbringen liessen"; und dennoch sollten „die so bestimmten" Angaben des Nehem. 3, 15 ff. mehr denn alles andere „berücksichtigt werden".

Die Bestätigung des Weges, den der südliche Dankchor nimmt, durch des Josephus Beschreibung der ersten Mauer hat freilich zur Voraussetzung, dass der Name „Salomonsteich" (Josephus) auf einer Verwechslung beruht. Von „Missverständnissen" des Josephus, zumal wenn es sich um die Wiedergabe der alten Geschichte handelt, ist indes gar nicht selten[5] die Rede, und der Vorwurf trifft in einzelnen Fällen zu[6]. Hier tritt der mildernde Umstand hinzu, dass sich der Historiker dem Sprachgebrauch seiner Zeit anbequemt. Nichts war natürlicher, als dass das Volk den berühmten „Teich des Königs" (Ezechias; Nehem. 2, 14), den Teich 'asujáh (3, 16), den Gihon im Stadtthal, gleich andern grossartigen Werken der Königszeit auf den König Salomon zu-

---

[1] Q. St. 1895, p. 331; 1897, p. 146. [2] Q. St 1889, p. 92.
[3] ZDPV. 1880, S. 165.
[4] Fr. W. Schultz, bei Herzog, R.-E. VI, S. 544.
[5] Q. St. 1888, p. 42 sq. Gatt, Die Hügel v. Jer. S. 29 und sonst.
[6] Vgl. Ant. 12, 5, 4: ἐν τῇ κάτω πόλει u. sonst.

rückführte. Dagegen kann der einzige Teich im Thal, der daneben mit Recht in Frage kommt, das dem Siloekanal vorgelagerte Wasserbecken, nicht zugleich „Siloeteich“ (Joh. 9, 7. 11) und „Salomonsteich“ geheissen haben; einen untern Siloeteich aber hat es wegen Mangels an Unterscheidung[1] damals sicherlich nicht gegeben.

Das Bild vom Stadtplan zur Zeit der Weihe (6, 15) mag befremden, falls man den heutigen Stadtplan daneben hält. Er bildet kein längliches Viereck, sondern eine Zweihügel-Stadt. Zwischen Sion und Moria scheidet das Binnenthal bis zur Nordostecke des erstern, woselbst die einzige künstliche Verbindung mit der Südwestecke des Tempelplatzes zu bestehen scheint. Diese tiefe Spalte im Süden und der offene Gartenbezirk im Nordwesten des eigentlichen Stadtareals, die hiermit gegebene Scheidung in zwei ungleiche Höhen, erinnert an die allen Völkern und auch den vornehmsten Königen Israels (Ende der Regierung Davids, Anfang der Regierung Salomons) gemeinsame Idee gesonderter Wohnstätten Gottes und der Menschen[2]. Während es nun keine Frage ist, dass der Gartenbezirk (Gennath) bis auf Agrippa I. ausserhalb der Stadt lag[3], hat nach allgemeiner Annahme das Tyropöonthal vor dem Exil und nach den dringendsten „Besserungen“ der 52 Tage, sei es theilweise, sei es ganz, zur Feste Jerusalem gehört; und bloss darüber streitet man sich, ob die Quermauer des Käsemacherthales oberhalb oder unterhalb der Siloewasser war. Für erstere Annahme wird Jos., B. J. 5, 4, 2 (ὑπέρ), mit mehr[4] Recht B. J. 5, 9, 4 angerufen, wo vom wunderbaren Wasserreichthum „wie der Siloequelle, so aller ausserstädtischen[5] Quellen“ die Rede ist. Besonders spricht dafür 2 Chron. 32, 3. 4. Durch das damalige Verstopfen der Brunnenquellen ausser der Stadt wurde das Siloebächlein, „das inmitten des (freien) Landes floss“, eingestellt. Die Südmauer

---

[1] Joh. 9, 7. Nehem. 3, 15, Singul

[2] Vgl. Ez. 43, 8. 9. [3] B. J. 2, 11, 6. [4] Vgl. S. 83.

[5] πρὸ τοῦ ἄστεος; without the city, Whiston.

Jerusalems bildete in diesem Falle „einen Aermel“[1], oder sie beschrieb eine „Bucht“[2] mehr[3] oder minder[4] tief in die Stadt hinein.

Da Jerusalem jederzeit reich mit öffentlichen und privaten Wasserbehältern versehen war, handelte es sich im Kriegsfall in erster Reihe darum, dem Feinde die Moriawasser (Marienquelle und Siloe) zu entziehen. Dies konnte geschehen, auch wenn sie ausser dem Festungsring flossen. Da aber bot bei den vielen Windungen und der Knappheit des Siloekanals (nach Salomon und vor Hiskia angelegt) die Stauung dieses Wassers weit weniger Schwierigkeiten als das Abmauern der Marienquelle; und doch bestreitet niemand, dass die Marienquelle niemals in den Mauerring gezogen war. In 2 Chron. 32, 4 war offenbar die Siloequelle verstopft.

Diesen durch den Einschnitt der Südmauer gegebenen Ausschluss der Siloewasser hat man in neuester Zeit mit Unrecht zur Parteisache gemacht. Die Stadtpläne von Robinson, Williams, Tobler weisen keinen Bogen der Südmauer auf, und doch haben sie die Davidsstadt-Sion auf dem Südwesthügel. Dass sich auch die Opheltheorie in ihren Anfängen mit dem Ausschluss der Siloequelle vertrug, beweist Casparis Stadtplan[5]. Auf der andern Seite vergibt sich die traditionelle Anschauung nichts, wenn sie die Siloewasser in die Ringmauern aufnimmt[6]. Von einer Quermauer oberhalb der Siloequelle ist bis jetzt nichts entdeckt worden; Spuren einer solchen unterhalb der Teiche liegen dagegen vor. Sie sind jedenfalls nicht salomonisch[7], ob aber ausschliesslich byzantinisch? „Die Verschiedenartigkeit“ der Mauerstücke weist auf verschiedene Bauperioden, für welche die Kaiserin Eudoxia allein nicht verantwortlich gemacht werden kann. Die aufgedeckte Quermauer am Ende des Tyropöon-

[1] Kaulen, Kirchenlexikon VI, 1318.
[2] Bay, Lewin, Conder, Q. St. 1897, p. 97 u. 146.
[3] Auf der Aequidistanzkurve 2469′, St. Clair.
[4] Nur 100′ oberhalb der Quelle, Fr. W. Schultz.
[5] C. Zimmermann l. c. IV, 12.
[6] Gegen Rev. Bibl. 1896, p. 144.
[7] Conder gegen Guthe, Q. St. 1884, p. 20 sqq.

thales bezeichnet immerhin „für eine sehr lange Zeit“ den südlichen Lauf der Stadtmauer[1]. Die Archäologen (Bliss, Conder u. a.) mögen diese Zeit suchen; für die traditionelle Bestimmung der Lage des Sion bleibt das Ergebniss ohne entscheidende Bedeutung. Die Karte von Medaba mit Jerusalems Südmauer der Kaiserin Eudoxia spricht, falls sie in der Sionfrage angerufen zu werden verdient, nicht gegen, sondern für (Akeldama) die Tradition.

X. Die Lage der einen Stadtfeste in der Makkabäerzeit.

Die Makkabäerbücher reden im Gegensatz zu Josephus von keiner „Syrerburg“, sondern von der einen städtischen Burg, welche die Syrer 25 Jahre besassen. Diese aber ist nach 1 Makk. 1, 33 die Davidsstadt-Akra, welche von der Davidsstadt-Sion (3 Kön. 8, 1), der festen Akropole Jerusalems, nicht verschieden ist.

Den Beweis hierfür liefern die Ophelfreunde; und die Einsprache, welche dagegen erhoben wird[2], überzeugt nicht vom Gegentheil. Die ältere[3] Exegese identificirte schon die Davidsstadt-Akra mit „der Burg Sion“, „welche die ganze Stadt gleich einem Felsen oder festen Thurm überragte“; auch die neuere Schrifterklärung (zu 1 Makk. 1, 35; 2, 31; 3, 45) findet, dass „dies die alte Burg auf dem Sion war“[4].

Durch den ausnahmslosen Gebrauch des bestimmten Artikels[5] bei der Akra (neunzehnmal in 1 Makk.; zweimal in

---

[1] Bliss, Q. St. 1897, p. 13.

[2] Gatt, Theol. Quart. 1884, S. 50, gegen v. Klaiber. Schick, ZDPV. 1885, S. 268.

[3] Corn. a Lapide zu 1 Makk. 1, 35 u. 4, 41.

[4] Kaulen a. a. O. VI, 1369. Fr. W. Schultz, Herzogs R.-E. VI, 556. Andererseits die Opheliten in d. Q. St. u. d. ZDPV.

[5] Nur 1, 35 und 14, 36, Wiederholung von 1, 35, steht ἄκρα prädicativ zu Davidsstadt.

2 Makk.) und bei der damit gleichwerthigen [1] Akropolis (dreimal in 2 Makk.) ist die sogen. Syrerburg als die allbekannte, einzige Stadtfeste bezeichnet. In 1 Makk. 3, 45 steht „die Akra", welche eine Wohnung „der Heiden ist", im Gegensatz zum „Heiligthum", das mit Füssen zertreten, und zu „Jerusalem", das eine Wüste ist; in 1 Makk. 6, 26 heisst sie in bündigster Form „die Burg Jerusalems". Auch die einzige Burg des vorexilischen Jerusalem bezeichnen die LXX [2] mit Akra, und der Talmud verweist bekanntlich [3] zu 1 Makk. 13, 50 auf 1 Chron. 11, 5, d. i. auf Sion-Davidsstadt. Die „Davidsstadt", welche die Syrer 1 Makk. 1, 33 durch Mauern und Thürme in eine starke Festung umwandelten, steht V. 35 ganz „Jerusalem", V. 37 speciell dem „Heiligthum" gegenüber, ist also archaistisch im engern Sinn eines Stadttheils gebraucht. In 14, 36 (vgl. 15, 28) erscheint sie als ein fester Platz „zu Jerusalem", aus welchem der letzte Makkabäer die Heiden vertrieb. Es wäre unwissenschaftlich, in 2, 31 und 7, 32 [4] den engern Sinn durch den weitern von ganz Jerusalem zu ersetzen, da (s. 1, 33) contextmässig nichts anderes als die Feste der Syrer gemeint sein kann. Es gebraucht also das erste Makkabäerbuch den Begriff Davidsstadt im ursprünglichen engern Sinn der Königsbücher, d. i. ganz so, wie dies zu erwarten steht, wenn das Werk der Syrer (1 Makk. 1, 33) nichts als ein Umbau der Burg Sion-Davidsstadt von 2 Kön. 5, 9 war.

Dass „die Befestigung der Stadt Davids mit einer grossen und starken Mauer" zur Zeit des Antiochus Epiphanes (1, 33) kein Neubau, sondern ein Ausbau war, beweist die unläugbare Thatsache, dass die Syrer die alte Stadtfeste schon vor Antiochus Epiphanes inne hatten (2 Makk. 4, 12. 27; 5, 5). Es wäre da ebenso ungereimt, anzunehmen, die Syrer hätten diese Feste geschleift und irgendwo durch eine neue ersetzt, als

---

[1] Vgl. 1 Makk. 14, 7 u. 2 Makk. 4, 27.
[2] 2 Kön. 5, 9. 3 Kön. 11, 27; 9, 15, für millô.
[3] Miglath ta'anith cp. 2. [4] Jos. setzt ἄκρα.

sie hätten sie zwar beibehalten, aber in keiner Weise benutzt. Gleichwie daher Calmet (zu 1 Makk. 1, 33) den Ausdruck aedificare mit munitiones augere ac prorogare erläutert, so nehmen Erklärer jeder Richtung den griechischen Ausdruck οἰκοδομεῖν (hebr. banâh), wie in 1 Makk. 4, 60 (Berg Sion); 12, 37 (Stadt) oder bei den LXX (zu 3 Kön. 15, 17) und selbst bei den Klassikern (Xenoph., Cyr. 3, 1, 1)[1], im Sinne des Ausbauens und Befestigens (Allioli, Hupfeld). Selbst Erklärer, die von „der Erbauung“ einer besondern Syrerburg reden, halten es nicht für ausgeschlossen, dass an deren Ort „schon zuvor Befestigung stattfand“, d. h. dass 1 Makk. 1, 33 eine schon bestehende Burg „in uneinnehmbarer Weise ausgebaut wurde“ (ZDPV. 1888, S. 31). Die Identität der sogen. Syrerburg (um 168) mit der Burg des syrischen Eparchen Sostratus, der vor 1 Makk. 1, 11 (um 171) zu Jerusalem commandirte (2 Makk. 4, 12. 27), und mit der Burg des ägyptischen Eparchen Skopas, den drei Decennien früher die Syrer mit Hilfe der Jerusalemer vertrieben hatten (Jos., Ant. 12, 3, 3), erhellt daraus, dass diese Burg gleich der Feste der Syrer im ersten und zweiten Makkabäerbuch den bestimmten Artikel hat, und dass sie im zweiten Makkabäerbuch die Akropolis (Vulg. arx wie für ἄκρα) heisst; mehr aber noch daraus, dass Antiochus Sidetes (1 Makk. 15, 28) die „Burg zu Jerusalem“ (1, 33) als verjährtes syrisches Eigenthum, ja als besondere „Reichsstadt“ gleich Joppe und Gasara bezeichnen konnte.

Weder vor noch während der Zeit, über welche die Makkabäerbücher berichten, gab es zu Jerusalem ausser der eigentlichen Stadtfeste noch eine zweite Burg; darum kann auch bei der Akra der Makkabäerzeit nur an jene gedacht werden. Dass spätestens 1 Makk. 13, 53 (52) die Burg Baris, nachmals Antonia genannt, in die Geschichte eingeführt werde (Schultz), kann nur behauptet werden, wenn das hellenistische ἐκεῖ (13, 52), statt frei wie 2 Makk. 2, 15 (hierher), nach streng klassischer Weise (dort) gedeutet wird. Simon wohnte

[1] Vgl. C. L. W. Grimm zu 1 Makk. 1, 33.

mit den Seinigen nicht auf dem Tempelberg, sondern auf der von den Syrern zurückeroberten städtischen Burg (ἐκεῖ, ibi, Corn. a Lap. = in ea sc. in arce). In den biblischen Büchern ist Baris, auf Jerusalem angewendet, im weitern Sinn ein „schönes Haus" (Thren. 2, 5. 7), im engern Sinn „der Salomonische Tempel", jedoch nicht an sich, sondern als feste Gotteswohnung, als starke Burg (1 Chron. 29, 1. 19. 2 Chron. 36, 19. Ps. 45, 9). In consequenter Fortentwicklung ist Baris „die Ringmauer" des Tempels[1], wobei der Gedanke an den Tempel selbst eingeschlossen bleibt (1 Chron. 29). Die Burg Baris (Antonia) an der Nordwestecke des Tempelberges findet sich in keinem biblischen Buche. Josephus, der irrthümlich ἐκεῖ 1 Makk. 13, 53 (52) auf den Tempel bezog, schreibt ihre Anlage den „Hasmonäern", speciell dem Johannes Hyrkan (135—105)[2] zu. Urkundlich tritt die Burg Baris nicht vor der Zeit der Regentin Alexandra (79—70) auf[3]. Dem Aussehen nach ein „Thurm", der auf den Ecken selbst wieder mit Thürmen besetzt war, der Sache nach eine Akra, die eine Besatzung hatte[4], hiess sie mit der Zeit[5] auch „die Akra", solange nämlich die städtische Burg in dem Namen „der königlichen Residenz" (βασιλικὴ αὐλή) einbegriffen wurde, d. i. von Herodes I. bis zum Jahre 70 n. Chr. Nicht genug. „Die Burg" sagte man und verstand darunter neben der Burg drunten an der Nordwestecke des Tempelplatzes auch sämtliche Stadttheile, die unter ihrer Domäne innerhalb der zweiten Mauer und südlich vom Tempel lagen. So verband sich mit Akra[6] die der Etymologie widersprechende Bedeutung — der Stadt in der Niederung, der „Unterstadt"[7].

Die Akra, welche die Syrer (1 Makk. 1, 33) aus der Davidsstadt schufen, ist von der einzigen Stadtfeste, welche

---

[1] Nehem. 2, 8; 7, 2 ist der Oberst dieser Tempelfeste genannt.

[2] Ant. 15, 11, 4; 18, 4, 3. [3] Ant. 13, 16, 5; B. J. 1, 5, 4.

[4] φρούριον, Ant. 15, 7, 8; 8, 5.

[5] Vgl. Pseudo-Aristeas, wohl nicht vor Herodes I. Darüber Buhl, Canon u. Text 1891, S. 111 ff.

[6] Eigentlich summitas, extremitas loci.

[7] Josephus: Niese, Index p. 40.

Jerusalem von der Zeit der Jebusiter (2 Sam. 5, 7) bis in die Zeit der Hasmonäer besass, nicht verschieden. Um ihren Besitz haben sich die Ptolemäer (Skopas) und Seleuciden gestritten. In ihr hat der Eparch Sostratus residirt, sie hat Antiochus Epiphanes in eine Zwingburg für die Heilige Stadt und das Judenvolk umgewandelt, sie hat der Makkabäer Simon zurückerobert, gereinigt und mit den Seinigen bezogen (13, 50 ff.). Selbst bei Josephus schlägt aus seinen wirren Angaben über Burg und Stadttheil Akra der wahre Sachverhalt noch insofern durch, als er in der Zeit des Idumäers Herodes, wo Jerusalem wirklich (seit 70 v. Chr. bis 70 n. Chr.) zwei Burgen hatte, der Zwingburg am Tempel (φρούριον δὲ τοῦ ἱεροῦ) nichts als die eigentliche Stadtfeste (φρούριον αὐτῆς τῆς πόλεως)[1] entgegenzusetzen hat. Die Continuität einer und derselben Burg durch alle Jahrhunderte ist trotz Ant. 13, 6, 7 (opp. 1 Makk. 13, 50. 51) insoweit noch erkennbar, als Josephus seine Syrerburg auch mit „Akropolis", dem Ausdruck des zweiten Makkabäerbuches für die Burg der Eparchen Sostratus und Skopas, bezeichnet.

Ernsterer Natur als die Frage nach der Einheit und Identität der Jerusalemer Stadtfeste ist die nach der Lage derselben. Sie deckt sich mit der Frage nach der Lage der Burg Sion und lautet: Warum sollte die Stadtfeste in der Makkabäerzeit nicht eben dort gelegen haben, wo doch nach Tradition und Schrift, nach den Terrainverhältnissen und monumentalen Resten jederzeit eine Burg liegen musste, nämlich auf dem traditionellen Sion? Sehen wir vorerst ab von Josephus, so führt uns wirklich alles nach der Kuppe des Südwesthügels und nichts davon weg.

„Die Burg zu Jerusalem" hat zunächst keine centrale Lage, wie man nach 1 Makk. 6, 26 oder 9, 53 meinen möchte; vielmehr wird sie 1 Makk. 4, 41; 12, 36. 37 an die Peripherie gerückt, und 15, 28 ist ihre Isolirung deutlich ausgesprochen. Wenn die bedrängten Akrier (13, 21)

[1] B. J. 5, 4, 1.

den Tryphon bitten lassen, ihnen „durch die Wüste" Lebensmittel zu senden, so folgt daraus nicht, dass ihre Akra gegen die Wüste Juda Front machte und deshalb nicht auf dem West-, sondern auf dem Osthügel lag. Tryphon sollte auf Umwegen helfen, wie er auch auf Umwegen gekommen war. Vielmehr liegt in dem Umstand, dass der Antiochener nicht von Norden, sondern von Süden (Adora) anrückt und zuletzt nach Peräa entweicht, eine indirecte Bestätigung, dass er Fühlung mit dem traditionellen Sion herstellen wollte. Direct verweist 1 Makk. 13, 49 nach der Landseite, wo von den Akriern berichtet wird, dass sie durch Simons Erfolge (13, 20. 33) dauernd gehindert waren, „auszuziehen in das Land" [1]. Weil sie andererseits durch Jonathans Massnahmen (12, 36) schon länger von der Stadt geschieden waren (διαχωρίσαι τῆς πόλεως), so litten sie grossen Hunger und erbaten sich freien Abzug. Diesem Erfolg war die Vertreibung der Heiden aus dem „Lande" und „der Bau der Festungen" vorausgegangen, welche unter Jonathan beschlossen worden waren (12, 35; 13, 33; 14, 36: ἐκ τῆς χώρας). Das offene Land, von welchem hier die Rede ist, breitete sich vor dem Südwesthügel aus, und nicht vor dem Osthügel.

Gleich den Burgen sonstiger moslimischer Städte ist das Schloss zu Jerusalem (qalaʿa) noch ein gesonderter Stadttheil, ja der Davidsthurm mit Kaserne ist bis zur Stunde der einzige Bau auf dem Westrand des Sion; und es wäre ein leichtes, diesen gegen die moderne Stadt abzumauern oder abzudämmen (ὑψῶσαι ὕψος μέγα). So verweist der Beschluss der Aeltesten des Volkes, es durch Errichtung einer hohen Mauer „zwischen der Burg und der Stadt" dahin zu bringen, „dass die Burg allein sei" (12, 36), auf die Nordwestecke des heutigen Burghügels, wo damals wie jetzt eine Burg stand, und zwar etwas weiter landwärts vorgeschoben als jetzt.

„Die Stadt" blieb trotz der Versuche der Antiochener, sie zu einer Wohnung der Griechen zu machen [2], dauernd die

[1] εἰς τὴν χώραν, nicht ἀγρόν. rus. [2] 2 Makk. 9, 4; 11, 2.

heilige Sion [1] und zog endlich auch das entweihte Burgviertel in ihr Bereich (13, 51). An den Schlossplatz denken wir unwillkürlich, wenn es 1 Makk. 6, 26. 20 heisst, „vor der Burg" (ἐπί = ad, nicht adversus) hätten „Judas und das ganze Gottesvolk" zuvor gelagert und Geschützthürme und Maschinen aufgeführt. Die Bergkuppe des wahren Sion scheint denn auch dem Uebersetzer ins Lateinische vorgeschwebt zu haben, als er 2 Makk. 15, 35 für ἄκρα summa arx setzte. Dies ist nicht der „höchste Theil der Burg", sondern „die Burg auf dem höchsten Punkt" — des Stadtberges.

Von dieser Höhe führt 1 Makk. 6, 18 nicht ab. Danach hatten die Akrier die Art [2], „Israel abzuschliessen rings um das Heiligthum". Auf den richtigen Sinn führt der hebräische Ausdruck (sagar Kal od. Hiph.), auf den falschen die lateinische Uebersetzung. Die Feste der Syrer war keinerlei „Umschliessung" (concluserant) der Tempelburg; vielmehr zog Judas und das ganze Volk (V. 19. 20. 21) unbehelligt vom festen Tempelhof aus. Man sammelte sich vor der Akra und cernirte diese so, dass nur „einige aus der Umschliessung entkamen". Dieser Ansturm des Volkes wider die Syrer will den ganzen Weg zwischen dem Tempelplatz und der heutigen Citadelle; die regelrechte Belagerung der Akrier — den freien Platz vor der Burg. Diese war nicht bloss eine Zwingburg für den Tempel; „in diesem Falle hätten die Syrer sicherlich das Castell auf dem Tempelberg selbst angelegt" [3]. Sie war ein Zwingburg für Stadt und Land, und die Akrier brachten „die Absperrung" des Tempels dadurch fertig, dass sie Ausfälle aus ihrer Davidsstadt-Akra machten und die Frommen aus Israel brandschatzten, welche dem entweihten Tempel zu nahe kamen [4]. Die Durchführung der Tempelsperre von der Davidsburg aus war ein leichtes, da die Distanz in einer Stadt von einer Viertelstunde Breite nach moderner Bezeichnung nur wenige Quadrate betrug.

---

[1] 2 Makk. 10, 1. 1 Makk. 10, 31. 32; 12, 36.
[2] ἦσαν συγκλείοντες, Vulg. ungenau: concluserant.
[3] Grimm a. a. O. S. 23. [4] 1 Makk. 14, 36.

Diese Distanz zu kürzen, liegt weder in 1 Makk. 10, 7 noch in 1 Makk. 13, 52 (παρά) noch in 2 Makk. 4, 12 (ὑπό) ein Grund vor. Wenn Jonathan 1 Makk. 10, 7 „vor den Ohren (Hebraismus) alles Volkes und der Akrier" ein königliches Schreiben vorliest, das die Sammlung jüdischer Streitkräfte gestattet und die Auslieferung der Geiseln auf der Akra befiehlt, so thut er dies nicht etwa von der westlichen Ringmauer der Tempelfeste aus, wo für diesen feierlichen öffentlichen Act kein Raum war, sondern „zu Jerusalem" (εἰς τὰ Ἱεροσ. παράγεν, Jos.), d. i. auf dem Stadthügel vor dem Schlosse. Auf dem Schlossplatz konnte „alles Volk" sich zusammenfinden, auf der von hier zum Tempelberg führenden Hauptstrasse „das Heer" sich entfalten, welches während der Tempelreinigung[1] den Feind auf der Akra zu beschäftigen hatte. Sass dieser auf der Citadelle, so erklärt es sich, wie Antiochus Eupator[2] seinerzeit „die Befestigung" des Heiligthums erst bei seinem Einzug auf dem typischen „Berg Sion", d. i. dem Tempelplatz, in ihrer grossen Bedeutung zu würdigen vermochte. Die Unterschätzung der Tempelfeste von seiten des syrischen Herrschers muss besonders bei jenen Bedenken erregen, welche dem Josephus ohne weiteres glauben, wenn dieser berichtet, die Syrerburg sei nicht bloss in der Unterstadt gelegen, sondern sie habe da noch den Tempel überragt[3].

In 1 Makk. 13, 52 erfahren wir, dass Simon, nachdem er die Akra genommen hatte, weitere Befestigungen am Tempelberg ausführte, „dem neben der Akra gelegenen"[4]. Gemeint ist der an den Burghügel (ἄκρα) stossende Theil (2mal τό) des Tempelbergs. Nimmt man so „Burg" synekdochisch als „Burghügel", dann bleibt die Akra der Makkabäerzeit an ihrer Stelle beim Davidsthurm. Dass sie da bleibt, will sonst der Canon: „Soll ein Ding ein anderes bestimmen, so

---

[1] 1 Makk. 4, 36. 41. [2] 1 Makk. 6, 62, nicht 2 Makk. 13, 23.
[3] Ant. 12, 5, 4; B. J. 5, 4, 1.
[4] τὸ παρὰ τὴν ἄκραν, einzig richtige Lesart Tischd. Swete, opp. Gatt, Das Heilige Land 1896, S. 64; Die Hügel von Jer. S. 64.

muss es bekannter sein als dieses." Die improvisirte, kurzlebige Syrerburg des Josephus war kein Orientirungspunkt, der neben dem Tempel oder auch nur einem Theil desselben in Betracht kommen konnte (s. Calmet). Ein solcher war aber die altehrwürdige Feste Davidsstadt-Sion, welcher anderweitige Andeutungen ihre Stelle sichtlich am Davidsthurm anweisen. Die Präposition παρά[1] lässt Raum für diese Entfernung.

2 Makk. 4, 12 wird in heiliger Entrüstung mitgetheilt, dass ein Hoherpriester sich so weit vergass, dass er ein Gymnasium baute, und zwar „unter der Burg", an deren Fuss sich nach 1 Makk. 13, 52 „der Berg des Heiligthums" hinzog (παρά). Nach dem nähern und entferntern Context ist ὑπ' αὐτὴν τὴν ἄκραν nicht gleich „unmittelbar unter der Burg", sondern „selbst unter der Burg". Der Sache entsprechend schreibt Josephus in freier Wiedergabe ἐν Ἱεροσολύμοις[2]. Damit deutet er an, dass das Gymnasium am Stadtberg, näherhin auf der untern Terrasse des Südwesthügels errichtet wurde. Hier lag denn auch ein Vergleich mit der Höhe der heutigen Citadelle am nächsten. Wenn dagegen die Opheltheorie die Syrerburg angeblich mit Josephus[3] auf dem Knie des Südosthügels ansetzt, so drückt sich Josephus unrichtig aus, wenn er für ὑπ' αὐτὴν τὴν ἄκραν frei ἐν Ἱεροσολύμοις setzt. In diesem Falle wäre die heidnische Ringschule am jähen Südabhang des Moria gelegen, und für diesen ist niemals „Jerusalem" gesagt worden[4].

Die von der Davidsstadt-Sion nicht verschiedene Davidsstadt-Akra der Makkabäerzeit lag auf der Höhe des Sion. Dies fand und findet auch die contextmässige Erklärung der Makkabäerbücher. Cornelius a Lapide (zu 1 Makk. 1, 33; 4, 2; 6, 18; 10, 32) und Calmet (zu 1 Makk. 2, 31; 4, 41) weisen ihr „die Oberstadt", die Stelle der Citadelle „auf dem Berg Sion" an.

---

[1] Vulg. secus, hebr. 'ézel, „zur Seite", „längshin". 1 Mos. 41, 3. 3 Mos. 1, 16.

[2] Ant. 12, 5, 1.

[3] v. Klaiber u. a., opp. Gatt, Die Hügel v. Jer. S. 21.

[4] Vgl. Caspari a. a. O. S. 327.

Sie ist nach Keil[1] „nirgends anders als in der Oberstadt" zu suchen, nach C. L. W. Grimm „auf dem südwestlichen, sonst gewöhnlich Zion genannten ältern Theil Jerusalems gelegen"; und dahin gehört sie letztlich aus der militärischen Erwägung, dass sie „das Letzte gewesen ist, das die Juden erst nach 25 Jahren eroberten"[2]. Wer den zwei voneinander unabhängigen Verfassern der Makkabäerbücher in der Frage nach der Lage der Akra von Anfang bis zu Ende das Wort lässt und ihren klaren Bericht nicht durch des Josephus Verkürzungen und Erweiterungen trübt und verwirrt, der kann kaum zu einem andern Ergebniss kommen. Anders ist es, wenn bei der biblischen Exegese der Paraphrase des Josephus das leitende Wort gegeben wird. Dieser schiebt bei der freien Wiedergabe von 1 Makk. 1, 33 aus seinem Eigenen ἐν τῇ κάτω πόλει ein und setzt sich damit in schroffen Widerspruch zu den lichten Angaben der beiden Makkabäerbücher; die Syrerburg des Josephus liegt unbestreitbar „in der Unterstadt".

Was Josephus sonst von der Syrerburg weiss, gilt für „abenteuerliche Ausschmückung" (Hupfeld) eines historischen Kernes. Die phantastische Schilderung, wie Simon nach der Eroberung die Burg, welche auf einem hohen Hügel lag, schleifen liess, wird am richtigsten und sichersten aus den Einebnungen im Norden[3] des Tempelberges[4] und aus der Baugeschichte

---

[1] Comment. 1875, S. 46. [2] Comment. zu 1 Makk. 1853, S. 22.

[3] Wenn Schick (ZDPV. 1894, 80 ff.) die Syrerburg des Josephus nördlich vom Tempel ansetzt, so steht er unter dem unmittelbaren Eindruck, den B. J. 5, 4, 1 auf den Leser macht. — „Die Erzählung des Josephus (Ant. 13, 6, 7), dass zur Zeit des Hohenpriesters Simon die Juden drei Jahre lang Tag und Nacht gearbeitet hätten, um den für den Tempel so bedrohlichen Burgberg abzutragen und der Ebene gleichzumachen, entkräftet den Widerspruch" — nicht, „welchen die heutige Terrainbildung gegen den südlichen Theil des Tempelbergs" als Träger der Davidsstadt-Akra der Makkabäerbücher zu erheben scheint. „Die ungeheuern Schuttmassen, welche an der Südostecke der jetzigen Tempelmauer das Cedronthal füllen", stammen von keiner Planirung eines „Burgberges" (gegen H. Weiss, Judas Makkabaeus [Freiburg 1897] S. 18), sondern sind auf andere Ursachen zurückzuführen.

[4] Jos., B. J. 5, 4, 1.

der Burg Baris-Antonia[1] erklärt. Wenn sonach die ganze Syrerburg des Josephus eine fragliche Sache ist, so verdient wohl auch sein Einschiebsel über deren Lage kein unbedingtes Vertrauen.

Gerade die Vertreter der Osthügeltheorie reden sonst gern von „ersonnener Erzählung" des Josephus[2], von „Uebertreibung", wenn auch nur in Zahlen[3], und „unklarer Darstellung", von Widerspruch mit sich selbst und mit der Heiligen Schrift[4]. Dieselben würden wohl ebenso leicht Zweifel in die Richtigkeit des willkürlichen Zusatzes ἐν τῇ κάτω πόλει setzen, hätte nicht der Begründer des Osthügelsystems mittelst desselben die vermeintliche, seit Jahrhunderten verlorene „Zionsburg" entdeckt"[5]. Wir glauben dem Historiker nicht zu nahe zu treten, wenn wir seine Beigabe zu 1 Makk. 1, 33 für Irrthum erklären, zumal man uns von uninteressirter Seite her versichert[6], Josephus „missverstehe oder entstelle leichtfertigerweise die Angaben seiner Quelle, er verkürze, erweitere, male nach subjectivem Ermessen aus, erlaube sich Auslassungen im apologetischen Interesse, gebe genauere Bestimmungen von zweifelhaftem Werth". Nur unter dieser Voraussetzung entgehen wir der Ungehörigkeit, die Makkabäerbücher nach Josephus, die Heilige Schrift nach einem Profanhistoriker, das biblische Original nach einer freien Paraphrase zurechtlegen zu müssen. Es ziemt sich, dass die für das Grabscheit und für die Wissenschaft gleich unfassbare Syrerburg des Josephus sich der mit der einzigen Stadtfeste Jerusalems identischen Davidsstadt-Akra auf dem Südwesthügel bequeme, aber nicht umgekehrt, dass diese ihren sichern,

---

[1] Jos., Ant. 15, 11, 4.

[2] Vgl. andererseits Corn. a Lap. zu 1 Makk. 12; Calmet zu 1 Makk. 16, 16.

[3] v. Klaiber, ZDPV. 1888, S. 33.

[4] Birch gegen Jos., Ant. 7, 3, 1; 12, 10, 4; B. J. 5, 4, 1. Lagrange, Rev. Bibl. 1896, p. 143.

[5] Caspari a. a. O. S. 320.

[6] Grimm a. a. O. S. 22, die Belege.

durch salomonische Substructionen getragenen, von der einstimmigen Ueberlieferung aller Zeiten bezeichneten, auch von den biblischen Büchern zur Genüge kenntlich gemachten Boden aufgebe und hinabsteige zu einer „Akra-Unterstadt“, von der man lange vor der Existenz einer Sionfrage den Erweis gebracht zu haben glaubte, dass sie sich samt den Angaben des Josephus „in nichts auflöse“ [1]. Darum bleibt trotz dem Widerspruch des Josephus die Davidsstadt-Akra der Makkabäerzeit da, wo der biblische Text und Context sie haben will, auf der Kuppe des traditionellen Berges Sion.

XI. Die Bezeichnung der Tempelstätte als „Berg Sion“.

Mehr noch als des Josephus Akra „in der Unterstadt“ hat der makkabäische Ausdruck „Berg Sion“ (achtmal; nie „Sion“ oder „Zion“) zur Aufstellung der Ostbügeltheorie beigetragen [2]. Damit ist weder der traditionelle Berg Sion noch die Stadt Jerusalem oder ihre Akropole gemeint. Die mit „Berg Sion“ bezeichnete Stätte (1 Makk. 6, 48 vom Feinde bedrängt) liegt nicht westlich, sondern östlich vom Binnenthal, ist aber da nicht der ganze Tempelberg Moria, sondern nur der feste Tempelhof [3].

Es geht also Josephus falsch, wenn er 1 Makk. 4, 60; 10, 11 für Berg Sion „die Stadt“ setzt. Dass 4, 60 nicht die Stadt, sondern der Tempel befestigt und besetzt wird, „auf dass die Heiden ihn nicht wieder entweihten, wie sie vorher gethan hatten“, erhellt aus 6, 7, wo dem König hinterbracht wird, Judas habe „das Heiligthum mit hohen Mauern umgeben“; aus 6, 51. 48, wo Eupators Heer vor diesem festen

[1] Hupfeld, DMG. 1861, S. 215 u. andere.
[2] Vgl. Caspari, Th. St. u. K. 1864, S. 309 ff.
[3] Vgl. „Zion“ auf der Wandkarte von Riess, 1897.

Heiligthum lagert; aus 6, 62, wo die starken Mauern „dieses Ortes" eingerissen werden. Dass 10, 11 „Berg Sion" von „Jerusalem" verschieden ist, zeigt die Antithese in 10, 10. 11. Den richtigen Sinn trifft dagegen Josephus, wenn er 6, 48. 62; 7, 33 den eigenthümlichen Ausdruck durch „Tempel" ersetzt. Auf den Tempel weisen 5, 54 die Brandopfer. Wie ferner in 4, 36. 37 „Berg Sion" und „Heiligthum" identisch ist, so verkünden nach 14, 27 u. 48 eherne Tafeln „auf dem Berg Sion", genauer „im Säulengang und an der Mauer des Heiligthums", den Ruhm des Makkabäers Simon.

Ebenso unberechtigt, als die Gleichsetzung von „Berg Sion" mit „Stadt", ist dessen Gleichsetzung mit dem Tempelberg Moria[1], wie sie theils im Dienste der Osthügeltheorie, theils ohne besondere Absicht aus Mangel an der nöthigen Unterscheidung geschieht. „Berg Sion" heisst nur die Fläche, welche „das Heiligthum" trägt. Diese aber heisst so, nicht etwa weil ursprünglich die Jebusiterburg hier stand (topographischer Sion), sondern weil der Herr hier in Gnaden bei seinem Volke wohnt (theokratischer Sion), ganz wie vor dem Tempelbau auf der Akropole.

„Berg Sion" steht deswegen nicht in ursprünglicher Bedeutung, sondern in entfernter Ableitung; und es kann nur mit irreführender Uebertreibung und mit dem logischen Fehler der Verdoppelung des Begriffes behauptet werden, dem Verfasser des ersten Makkabäerbuches war der „Tempelberg Zion", dieses „nicht in der Ausdehnung des ganzen Hügels Moriah, sondern in der besondern Beschränkung als Akra des Heiligthums"[2]. Richtig erklären vereinzelte Stimmen aus den Reihen der Ophelfreunde wie der Traditionalisten, der Tempelberg hiess in gewöhnlicher Sprache nie „Berg Sion"[3]. Er hiess so in der poetischen Sprache der Psalmisten und Propheten. Der „poetische Anstrich" des

[1] Caspari a. a. O. S. 313. Gatt, Das Hl. Land 1894, S. 18.

[2] Caspari a. a. O. und Neuere.

[3] Mühlau bei Riehm, Zion. F. W. Schultz bei Herzog l. c. 2. Ausgabe.

ersten Makkabäerbuchs ist augenscheinlich, der dichterische Gebrauch von „Sion" in einem historischen Buch kann neben den bildlichen Sionstellen 4 Kön. 19, 21. 31 nicht befremden. Der Tempelhof hiess „Berg Sion" als heilige Stätte besonderer Gottesnähe, nicht weil er zugleich auch eine „Feste" (Akra) war. Das Heiligthum als „Akra" oder Feste führte seit dem Exil den eigenen Namen „Bira" (Baris). Der Tempelplatz war bereits mit der Ueberführung der Lade Gottes und des Versammlungszeltes[1] ein zweiter „Berg Sion" geworden. Die Frage ist eigentlich nur, warum der eigentliche und ursprüngliche „Berg Sion" in der Makkabäerzeit nicht mehr Sion, sondern bloss Akra heisst.

Die altehrwürdige Akropole Davids hatte zur Zeit der Seleuciden- und vielleicht schon der Ptolemäerherrschaft nicht bloss aufgehört der Hauptstützpunkt der Theokratie zu sein; dieselbe hatte auch aufgehört ein Bestandtheil der Heiligen Stadt zu sein (1 Makk. 15, 28). Dafür war sie als eine durch die Greuel des Heidenthums entweihte Zwingburg das wirksamste und schrecklichste Werkzeug in der Hand der Feinde des Gottesvolkes geworden[2]. In dieser Zeit schwerster Bedrängniss und wunderkräftigen Ringens nach Erlösung musste die bei den Propheten und Hagiographen verherrlichte locale Bezeichnung der vollendetsten Form der Theokratie — im religiösen und nationalen Leben, darum auch im Schwunge heiliger Erzählung, um so mehr in Aufnahme kommen und auf ihre zweite Heimstätte, die Tempelfeste, Anwendung finden, als diese die sicherste Garantie aller theokratischen Hoffnungen bot und den Sammelpunkt und stärksten Rückhalt der muthigen Streiter für die Sache Gottes und der Nation bildete.

Mit Unrecht hat man aus dem uneigentlichen „Berg Sion" des ersten Makkabäerbuches auf die Lage des eigentlichen geschlossen. Weder der Moria im ganzen, noch ein einzelner Theil desselben (Ophel) muss der eigentliche Sion gewesen sein, damit dessen Mittelstück, die Tempel-

[1] 3 Kön. 8, 4 ff. [2] Vgl. Keil a. a. O. S. 45 f.

fläche, uneigentlich „Berg Sion" genannt werden konnte. Ideen, wie der typische „Berg Sion" der Makkabäerzeit, kennen keine localen Schranken. Sie finden ihren Weg, ob ein Thal (Wad) und Thälchen [1] scheidet oder nicht. Die Uebertragung der bildlichen Bezeichnung „Berg Sion" erklärt sich vom traditionellen Sion aus so gut als vom nördlichen oder südlichen Drittel des Moria her.

Die Sprache von den Zelten oder Zeltdörfern der Erzväter, vom Zelt der Lade Gottes in der Wüste oder in Ephraim ist für die höhere Diction der ältern Psalmen typisch. Da ist Jehovahs „Wohnen" auf dem Berg ein „Zelten" (Ps. 73 [74], 2 κατεσκήνωσας, LXX), sein Haus das heilige Gezelt inmitten der vornehmsten unter den Zeltstätten Jakobs (Ps. 86 [87], 2). Ebenso bleibt, was David und seine Musikmeister vom Sion und Heiligen Berg und der Bundeslade singen, massgebend bis in die spätesten Zeiten. Fast mit den Worten Asaphs (Ps. 77 [78], 68) über das heilige Zelt Davids heisst es im Einweihungslied des Tempels (Ps. 131 [132], 13) vom salomonischen Heiligthum: „Der Herr hat Sion erwählt, es erkoren zu seiner Wohnung." Ebendaselbst spricht der gottbegeisterte Sänger vom königlichen Palast wie von einem Zelt ('ohel, σκήνωμα; V. 3 u. 5), vom fertigen Tempel wie von Jehovahs Sitz und der Zeltwohnung des Starken Jakobs — in der wandernden Hütte der heiligen Lade (V. 5 u. 7: τόπος, σκήνωμα). In Ps. 133 [134], 1 ist „Haus Jehovahs" vom salomonischen Heiligthum ausgesagt, eigentlich der Name der Stiftshütte. Selbst der Name „Tempel" (hechal, ναός) ist eine Uebertragung vom heiligen Zelt. Er ging von der Zeit der Bücher Samuels in die der Bücher der Könige, von den davidischen Psalmen [2] in die nachdavidischen [3], weiter in die Sprache der Propheten, des Siraciden und des ersten Makkabäerbuches über.

---

[1] Guthes, Sayces vermeintliches Querthal auf dem südlichen Moria, ZDPV. 1882, Uebersichtskarte; Q. St. 1883, p. 215.

[2] Vulg. 5, 8; 26, 4; 28, 9; 64, 5.

[3] Ibid. 44, 16. 17; 78 (79), 1.

Bei dem innern Werth und der praktischen Bedeutung der davidischen Psalmen kann es nicht wundernehmen, dass wir bereits in Ps. 42 (43), 3 und 47 (48), 2 der Ueberführung des Jerusalemer „Bergs" der Davidszeit zum uneigentlichen Gebrauch begegnen. Wie der „Heilige Berg", der „Berg des Hauses", hier eine Uebertragung vom „erkorenen Gottesberg" oder „Heiligen Berg" Davids[1] ist, ebenso ist „Berg" oder „Heiliger Berg" auch 1 Makk. 16, 20; 4, 46; 11, 37 uneigentlich oder typisch gebraucht. Da „Sion" oft genug mit „Berg" ein integrirendes Ganzes bildet, so ist es erklärlich, wie die Tempelfläche im ersten Makkabäerbuch nicht etwa bloss als „Berg", sondern als „Berg Sion" bezeichnet werden konnte[2].

XII. Ergebniss.

„Die meisten" Anhänger der Ueberlieferung „glauben lieber an einen Irrthum, als dass sie sich mit Erforschung der Wahrheit abmühen". Diese Stimme aus dem Lager der Ophelfreunde[3] beweist gewiss viele und warme Ueberzeugung. Nicht minder fest sind aber auch wir überzeugt, dass der eigentliche Sion auf dem Südwesthügel lag. Die Thatsache, dass der Tempelplatz im ersten Makkabäerbuch „Berg Sion" heisst, hat den Burgnamen Sion in neuerer Zeit zur Wanderschaft gedrängt. Derselbe kehrt sicher wieder nach seinem angestammten Heim auf der stolzen Höhe des Südwesthügels zurück, nachdem er auf Jerusalems Bergen die Runde gemacht und auf allen Stationen vergebens Ruhe gesucht hat. Der rechte Zeitpunkt dürfte gekommen sein, sobald die Auffrischung des Alten als das Neue gelten kann. So erscheint uns der Aufruf der Opheliten an die Chartographie, fortan den Sion „nur noch im Süden des Tempels"[4] anzusetzen, möglicher Enttäuschungen wegen verfrüht.

[1] Ps. 67 (68), 17; 2, 6; 3, 5; 14 (15), 1; 23 (24), 3.
[2] Vgl. Ps. 77 (78), 68, den eigentl. „Berg Sion".
[3] Q. St. 1888, p. 46. [4] Birch a. a. O.

Ein renommirter Laie „fängt da Theologie zu studiren an, wo gewöhnlich die Gottesgelehrten aufhören“ [1], und kommt darüber von der Tradition ab. So scheint der Triumphgesang der Parteileitung der englischen Opheliten gerechtfertigt: „Wir sind unser nicht wenige und nehmen ständig zu.“ [2] Doch ist „die Wahrheit kein Monopol der Mehrzahl“ [3]. Wir gehen ungefähr den gleichen Weg allseitiger Prüfung und bleiben aus Ueberzeugung, nicht nach dem Gesetze der Trägheit, bei der überlieferten Anschauung. Das lebendige Wort und dessen greifbarer Niederschlag in den Schriftwerken von Jahrtausenden, ausserbiblische und biblische Geschichte, besonnener Gebrauch der vieldeutigen topographischen Funde, genügende Würdigung der örtlichen Verhältnisse, friedliche objective Exegese der einschlägigen schriftlichen Zeugnisse wehrt der immer mehr sich breitmachenden Willkür subjectiver Aufstellungen und gibt einen untrüglichen Fingerzeig im Wirrsal der bestehenden Meinungen.

Sion und Sion-Davidsstadt, fast während der ganzen jüdischen Zeit die einzige Burg Jerusalems, lag dort, wohin sie gehört, in der Front der vielbegehrten Stadt, auf dem „unangreifbarsten Punkt“ [4] Jerusalems, auf der Höhe der heutigen Citadelle.

Der Südwesthügel, der nach Ausweis der Geschichte die eigentliche Stadt während der meisten Zeit ihres Bestandes trug, bot allein in seinen Terrainverhältnissen die naturgemässe Voraussetzung für die Unterscheidung von Ober- und Unterstadt, wie diese seit der ersten genauern Einführung Jerusalems in die jüdische Geschichte augenscheinlich bestand. Von der Burg und Akropole auf der Oberterrasse erhielt schon in vorisraelitischer Zeit zuerst die Kuppe, dann der ganze Hügel, weiterhin noch das gesamte felsige Stadtareal mit der Stadt und ihren Einwohnern den Namen Sion. Am weitesten liegt der

[1] Sepp, Neue Hochw. Entd. S. X.
[2] Q. St. 1895, p. 262.
[3] Gatt, Theol. Quart. 1884, S. 64.
[4] Tobler, Topogr. I, 44.

makkabäische „Berg Sion" von der eigentlichen Bedeutung ab, sofern einerseits „Berg" von einer am östlichen Fuss des Stadtbergs gelegenen Fläche ausgesagt wird, andererseits „Sion" auf den abstracten theokratischen Begriff der „Heiligkeit" über- oder zurückgegangen ist.

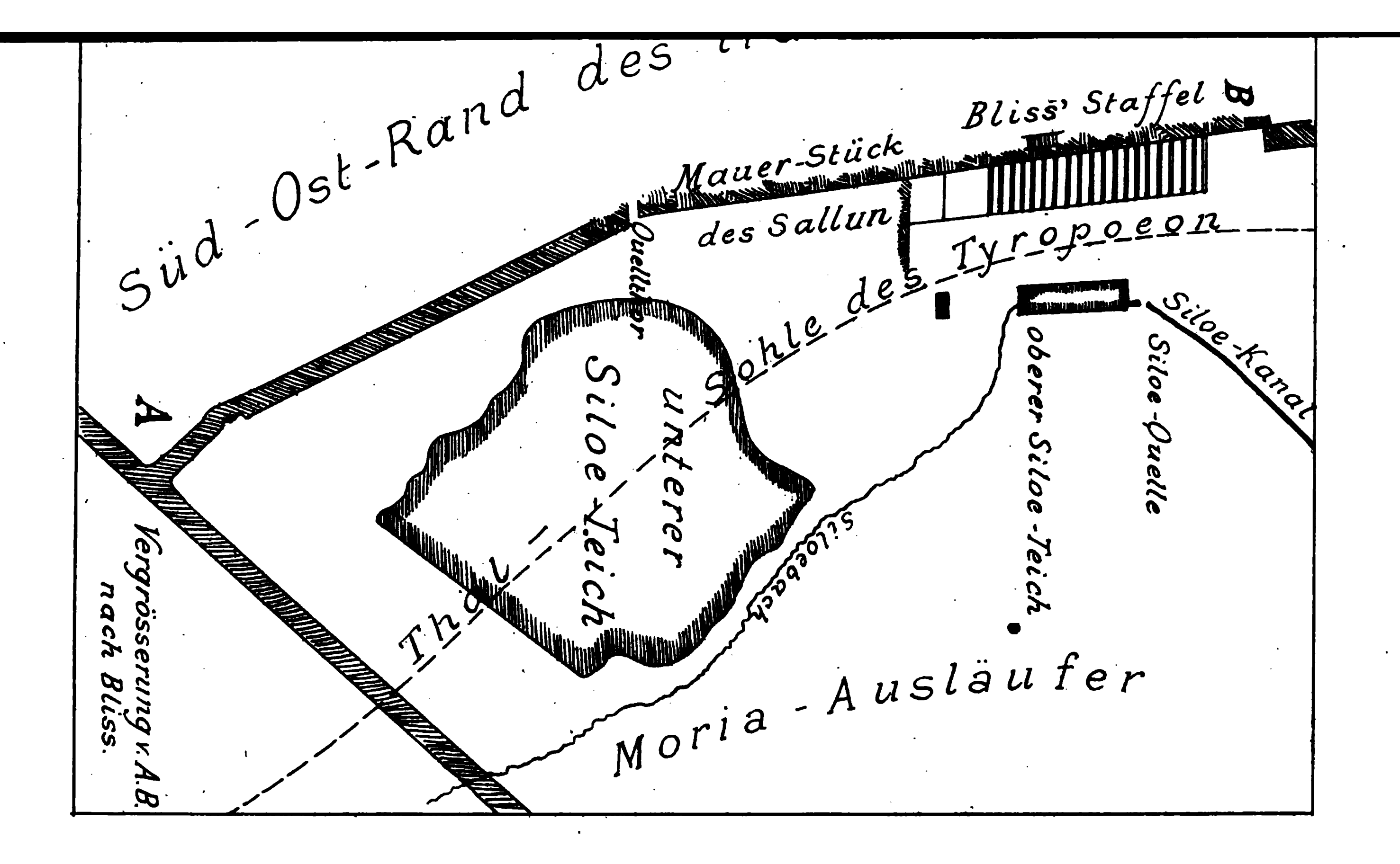
Der Osthügel, im „neuen System" mit einer „Reihe von Benennungen"[1] bedacht, führte in Wirklichkeit nie mehr als zwei Namen, nämlich seit seiner frühesten Erwähnung in der Zeit Abrahams den Namen Moria, seit dem Tempelbau den Namen Tempelberg; Ophel war ebensowenig Name des Südabhanges als des ganzen Osthügels. Dieser, zur Zeit Abrahams mit Waldgestrüpp bewachsen, zur Zeit Davids und Aravnas dem Feldbau dienstbar und erst von Salomon zur Stadt gezogen, gehörte nicht zu den Urhügeln Jerusalems[2] und trug darum auch nicht die altehrwürdige Feste der Stadt Jebus-Jerusalem.

Dem traditionellen Sion bleibt so die Auszeichnung, der Mittelpunkt und Zeuge des höchsten Glanzes des jüdischen Gottesstaates gewesen zu sein. Nur mit den Sionüberlieferungen im Ganzen lässt sich auch der christliche Theil derselben halten: Wie er in grauer Vorzeit die Wiege Jerusalems trug, so ist er in der Fülle der Zeit auch die durch Wunder und Zeichen verherrlichte, bis zur apostolischen Zeit hinauf gefeierte Geburtsstätte des neuen Gottesreiches, der allzeit siegreichen Kirche Christi, gewesen.

---

[1] Caspari a. a. O. S. 319. Weikert a. a. O. S. 480: „sechs fast ganz identische Punkte", d. i. Namen.

[2] Vgl. Gatt, Die Hügel v. Jer. S. 25.



Süd-Ost-Rand des
Bliss' Staffel
B
Mauer-Stück
des Sallun
Sohle des Tyropoeon
Quellthor
unterer
Siloe-Teich
Thal
oberer Siloe-Teich
Siloe-Quelle
Siloe-Kanal
Siloebach
Moria-Ausläufer
A
Vergrösserung v. A.B.
nach Bliss.





BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

III. BAND, 2. HEFT:

NOCHMALS DER BIBLISCHE

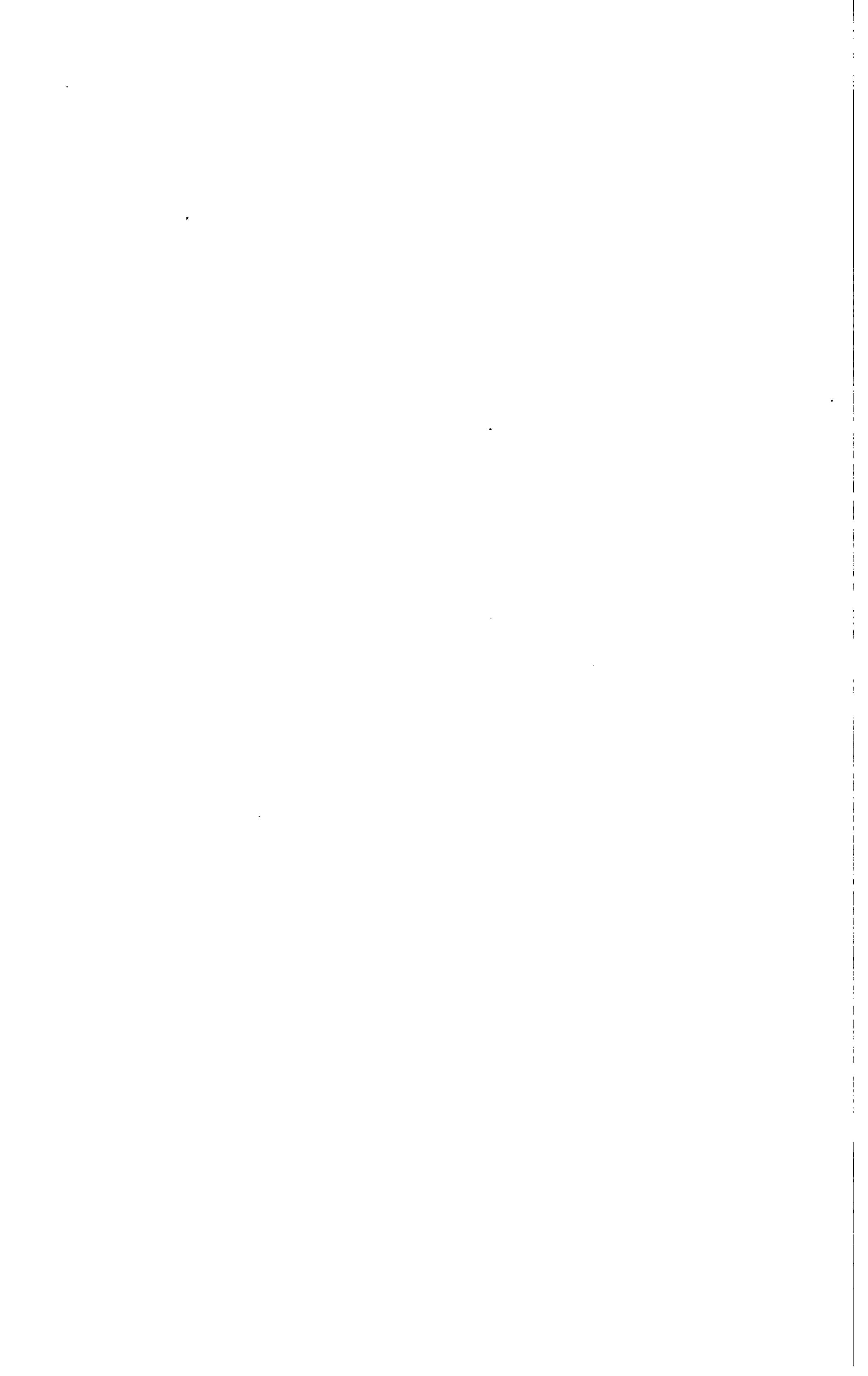
SCHÖPFUNGSBERICHT.

VON

FR. v. HUMMELAUER S. J.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1898.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.





Imprimi permittitur.

Friburgi Brisgoviae die 7. Februarii 1898.

† **Fridericus Justus Knecht,** Vic. Cap.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Es ist nicht etwa das Verlangen, über die vielumstrittene Controverse ein Buch mehr zu schreiben, das uns die Feder in die Hand drückt. Handelt es sich doch hier um eine von jenen Fragen, auf die man das Wort Eccl. 12, 12 beziehen kann: „Des vielen Bücherschreibens ist kein Ende."[1] Es sind nunmehr zwanzig Jahre, seit wir mit einem ersten Versuch über den Schöpfungsbericht (als Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach") vor die Oeffentlichkeit traten; wir erörterten denselben nochmals in unserem Commentarius in Genesin (bei Lethielleux, 1895) und haben in der ganzen Zwischenzeit die Frage stets im Auge behalten. Der Systeme waren damals nicht wenige, heute sind ihrer mehr, wie in den folgenden Blättern die Blumenlese nur aus katholischen Erklärern der letzten zehn bis fünfzehn Jahre zeigen soll. Weniger haben zu derselben beigetragen die Länder deutscher Zunge, desto mehr Frankreich, Belgien, England, Italien. Naturwissenschaft und Exegese liegen im Streit, Friede und Eintracht soll hergestellt werden: Concordia ist die Losung all dieser Systeme. Die Sündfluth-Theorie will die Naturwissenschaft die Kriegskosten zahlen lassen; andere Systeme sind bereit, um des lieben Friedens willen jedes Opfer zu bringen, nur so, dass sie dem Banne der Kirche nicht ver-

[1] Am heiligen Weihnachtstage 1897 fällt uns das erste Jahresheft der Linzer „Theologisch-praktischen Quartalschrift" für 1898 in die Hände, und siehe da auf S. 9 ff. eine neue Concordienformel, diesmal der mystische Allegorismus von Th. Lempl S. J. Leider war der Druck unserer Arbeit zu weit vorgeschritten, als dass wir auf dieses neue System hätten Rücksicht nehmen können.

fallen. Und die Kirche hat sich seit Augustinus gerade in dieser Frage ungemein weitherzig gezeigt.

Wir konnten und können uns der Ueberzeugung nicht verschliessen, dass alle diese Concordienformeln an einem gemeinsamen Gebrechen leiden: sie sind im Zeichen der Furcht geboren, der Furcht vor den Naturforschern. „Drüben sahen wir Riesen, Enakskinder, und nicht anders wie Heuschrecken waren wir im Vergleiche mit ihnen“ (Num. 13, 34). Es ist die Geschichte vom jungen Tobias (6, 2 f.), der den Fisch gewahr wurde: καὶ ἠβουλήθη καταπιεῖν τὸ παιδάριον. Es ist keine Kleinigkeit, von einem Fische verschlungen zu werden. „Und vor Schrecken schrie Tobias laut auf: Herr, er verschlingt mich.“ Die Furcht ist ein schlechter Rathgeber.

Dieses Gefühl der Beklemmung hat die Exegese der letzten anderthalb Jahrhunderte nicht wenig behindert. Man schielte bei der Auslegung des Textes stets mit einem Auge über die Grenze der Enakskinder hinüber. Man beschränkte sich nicht darauf, den einfachen Text schlicht und einfach zu erklären; man fahndete auf weitere, vielleicht nicht ganz ungezwungene, aber doch noch zulässige, erträgliche Erklärungen; man suchte den Text herabzustimmen, zu glätten, hoffähig zu machen. Er durfte das letzte Wort nicht sagen, das er etwa zu seiner Rechtfertigung hätte sagen können; man hiess ihn still sein, damit er seine Ausleger nicht compromittire. Namentlich auf dem Wege der Textkritik hätte sich aus demselben noch mehreres ermitteln lassen.

Im Gegensatz zu den Concordienformeln vertreten wir wie ehedem die Visionstheorie. Wir behaupten: zwischen Bibel und Naturwissenschaft kann hier schon darum kein Widerspruch bestehen, weil beide nicht von einer und derselben Sache handeln: die Naturwissenschaft gibt uns eine Schilderung des Schöpfungsherganges, die Bibel zunächst der Schöpfungsvision, mittelst welcher jener Hergang dem Stammvater geoffenbart wurde. In einer Vision mögen Symbol und Wirklichkeit zusammenfliessen, darf somit eine volle Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit nicht gefordert werden.

Diese Lösung ist jedenfalls durchaus exegetisch; niemand wird uns des Dilettantismus, sei es in der Geologie oder in andern Profanwissenschaften, zeihen.

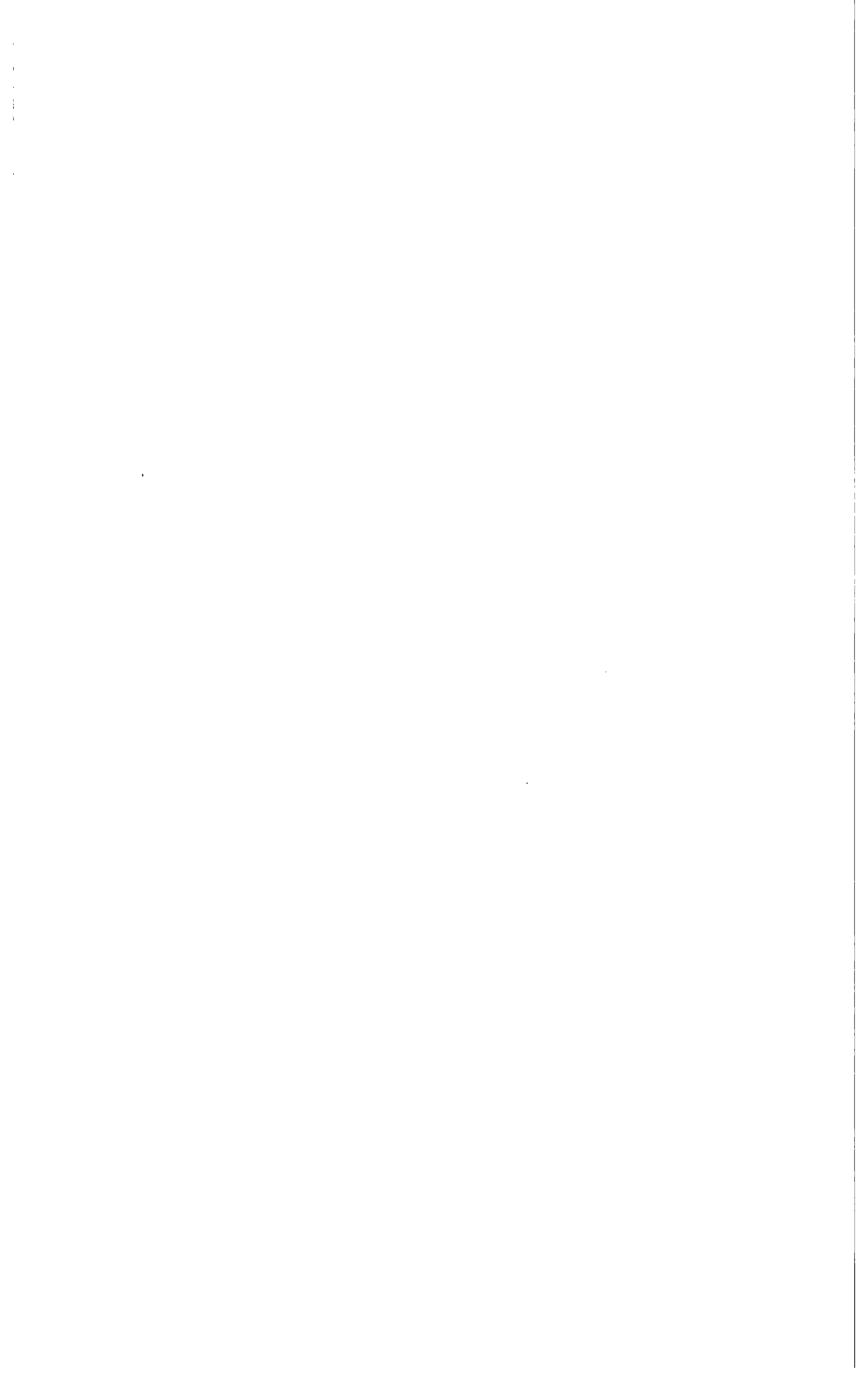
Im ersten Kapitel geben wir die Texterklärung, frischweg und ohne Seitenblick nach der Profanwissenschaft. Das haben freilich auch andere vor uns gewollt und gelobt und doch nicht recht zuwege gebracht, und so müssen wir dem gütigen Leser die Entscheidung anheimgeben, inwieweit wir unsern Vorsatz ausgeführt haben.

Das zweite Kapitel handelt von den Concordienformeln. Keine Literaturgeschichte der Hexaemeron-Controverse wollen wir bieten, sondern die einzelnen namhaftern Concordanzversuche skizziren und deren Unhaltbarkeit vom Standpunkte einer nüchternen Exegese nachweisen.

Von ihnen weg wenden wir uns im dritten Kapitel wieder dem Texte zu und vervollständigen dessen bereits gegebene Erklärung durch die Textkritik. Ueberhaupt glaubten wir in dieser Arbeit, mehr als in frühern, Texterklärung und Textkritik auseinanderhalten zu müssen; lässt doch diese Unterscheidung die Berechtigung der Visionstheorie klarer hervortreten und gegen Einwände wirksamer vertheidigen. Wir möchten hier denjenigen Recensenten unserer frühern Schriften unsern Dank aussprechen, welche durch ihre Bemerkungen uns den Weg zu einer solidern Begründung der Theorie gewiesen haben.

Wie man die hebräischen Sprachkenntnisse desjenigen gering anschlägt, der in den Formen und Vocabeln des ersten Genesiskapitels verkommt, ebenso gereicht der katholischen Exegese unserer Zeit nicht zur Empfehlung die babylonische Verwirrung, in welche sie bei Auslegung des nämlichen Kapitels gerathen ist. Sollte diese Schrift dazu beitragen, diese Verwirrung zu mindern, das eine oder andere offenbar verfehlte System endgiltig zu begraben, so wird sich der Verfasser für seine Mühe hinreichend belohnt erachten.

Inhaltsübersicht.



Erstes Kapitel.

Texterklärung.

Wir beginnen mit der Bemerkung, dass der Schöpfungsbericht zu den leichtesten Stücken der hebräischen Bibel zählt. Zum Beweis sei daran erinnert, dass derselbe in hebräischen Grammatiken als erstes Uebungsstück für Anfänger beigegeben wird. Etwas heikel ist nur der erste Vers. Ein paar alte, ungefährliche Schwierigkeiten laufen mit, weil sie immer mitgelaufen sind: über die Bedeutung des „im Anfange“, des Wortes „Firmament“. Im übrigen ist die Sprache erzählend, der Stil zwar gehoben, aber doch einfach, und da der Gegenstand die sinnliche Welt ist, ist die ganze Darstellung durchsichtig, leicht verständlich. Am allerwenigsten haftet irgend eine Schwierigkeit an dem verhängnissvollen Sätzchen: „und es ward Abend, und es ward Morgen“. Wem dieser Satz Schwierigkeiten bereitet, der verkaufe seine hebräische Bibel und halte sich an Allioli. Uns aber gereicht es zu besonderer Genugthuung, am Anfange dieser Erörterungen zu betonen, wie leicht das Stück ist; denn hat man sich erst durch einen Stoss Bücher, Broschüren, Aufsätze über das Hexaemeron hindurchgearbeitet, dann fängt man schliesslich an, selber zu glauben, das Stück müsse doch ein verzweifelt schwieriges sein, so eine Art biblische Geheimlehre.

Das Verständniss eines Textes fördert auch die Erkenntniss des Zweckes. Nicht, als ob es nicht viele Stücke gäbe, und darunter den Schöpfungsbericht, deren Text so klar ist, dass man ihn auch ohne vorläufige Kenntniss des Zweckes durchschaut und zugleich den Zweck aus dem Texte selbst

erschaut. Der Zweck des Schöpfungsberichtes liegt auf der Hand, und zwar sowohl der nächste Zweck des Berichtes an und für sich, als dessen fernerer Zweck in seiner Eingliederung in die Genesis. Der nächste Zweck jedes Berichtes ist zu berichten: ob Wahres oder Falsches, Poesie oder Prosa, Gesehenes, Gehörtes oder Geträumtes, das muss nachträglich festgestellt werden. Und was soll nun unsere Kosmogonie berichten? Selbstverständlich gerade das, was sie uns erzählt: das ist Gottes Siebentagewerk, seine Sechstagearbeit samt seiner Sabbatruhe. Es heisst den Zweck der Kosmogonie recht mangelhaft angeben, wenn man sagt, ihr ganzes Absehen sei auf die Einsetzung des Sabbat gerichtet. Weist einerseits die Siebenzahl der Tage ganz bestimmt auf die Sabbatheiligung hin, so führt uns andererseits die Scheidung in Tagewerke die Wahrheit zu Gemüthe, dass Gott die Welt nicht nur im grossen Ganzen, sondern nach allen ihren Theilen ins Dasein gerufen hat. Weitaus die Mehrzahl der Texte, die auf den Schöpfungsbericht zurückgreifen, betonen nicht die Sabbatheiligung, sondern die Welterschaffung. Jene ist bloss die Vollendung, der letzte Act der Schöpfungsthat: Zweck des Berichtes ist Wiedergabe der ganzen That.

Im Zusammenhang mit der Genesis ist es die Bestimmung des Schöpfungsberichtes, zur Vorgeschichte Israels das erste Kapitel zu liefern. Die Genesis gibt die vormosaische Geschichte des auserwählten Stammes auf Erden; die Kosmogonie beschreibt die Entstehung der Erde selbst. Die Profangeschichte, die vornehmlich irdischen Zwecken dient, nimmt die Erde als gegeben und lässt die Völker auf derselben ihre Geschicke spinnen; die Heilsgeschichte, die das ganze Diesseits dem Jenseits unterordnet, beginnt die Geschichte des Diesseits ganz von vorne an: „Im Anfange". Die Genesis wäre unvollständig ohne das erste Kapitel. Bestimmung des Weibes und Zweck der Ehe wären da klar ausgesprochen, nicht aber die Bestimmung des Menschen. Spätere Stellen weisen ganz unmissverständlich auf die Kosmogonie zurück, z. B. 5, 1 f. und 9, 1 ff. Jedenfalls hat der Autor, welcher

verschiedene ältere Urkunden zur einen Genesis verarbeitete, die Kosmogonie nicht als Allegorie oder Parabel aufgefasst, er beginnt mit ihr die Geschichte des auserwählten Volkes.

Endlich erleichtert das Verständniss der Kosmogonie gar sehr deren kunstreiche Anlage. Um dieselbe klarer zu durchschauen, lasse man zunächst auf Gen. 1, 1 f. unmittelbar folgen Gen. 2, 1—3: die Erde befand sich anfänglich in dem unfertigen Zustand des Thohuvabohu, darauf stellte sie Gott innerhalb sechs Tagen fertig, und am siebenten Tage setzte er durch Einsetzung des Sabbat seinem Werke die Krone auf. Die ganze Gen. 2, 1 summarisch berührte Fertigstellung der sichtbaren Welt aus dem Thohuvabohu heraus erweitert sich nunmehr zu der Schilderung vom Hexaemeron Gen. 1, 3—31. So stellt sich Gen. 1, 1 f. als Einleitung dar, welche den Zustand der Erde unmittelbar vor der nachfolgenden Entwicklung in kurzen, kräftigen Zügen malt. Die Kosmogonie selbst zerfällt in zwei scharf geschiedene und sehr ungleiche Theile, die Entwicklung Gen. 1, 3—31 und die Heiligung Gen. 2, 1—3. Jene schildert Gottes Sechstagewerk, diese seine Arbeitsruhe am siebenten Tage samt der Heiligung des Sabbat. Das Sechstagewerk zerfällt wiederum in zwei Triduen: der Schlusstag eines jeden, der dritte und der sechste Tag, hat zwei Schöpfungswerke, die übrigen vier Arbeitstage jeder nur ein Werk. Wie die sechs Tage in zwei Triduen, so zerfällt auch das Sechstagewerk in zwei Hälften. Im ersten Triduum vollzieht sich das Werk der Scheidung: geschieden werden Licht und Finsterniss, obere und untere Wasser, die Erde von den untern Gewässern, die dann auch ihren Pflanzenschmuck anlegt. Wozu dieses? Die einzelnen Bereiche der Schöpfung müssen erst voneinander getrennt und in sich geordnet, sie müssen wohnlich sein, ehe sie ihr Heer, ihre Bewohner oder, wie die Vulgata Gen. 2, 1 übersetzt, ihren Schmuck in sich aufnehmen. Und so ist denn das Werk des zweiten Triduum das Werk der Ausstattung, fast möchten wir sagen das Werk der Bevölkerung oder Belebung: es bevölkert das Reich des Lichtes mit Gestirnen, das Reich der

obern und untern Gewässer mit Luft- und Wasserthieren, die Erde mit Landthieren und mit dem Menschen.

Spricht man demnach von vier Theilen des Schöpfungsberichtes: dem opus creationis, distinctionis, ornatus und sanctificationis, so hat man doch diese vier Theile nicht einfach als coordinirt aufzufassen. Das opus creationis ist Einleitung des Ganzen; dieses zerfällt in zwei Theile, das opus hexaemeri und das opus sanctificationis; das opus hexaemeri wiederum zerlegt sich in zwei Abschnitte, das opus distinctionis und das opus ornatus. Dass dem dritten und sechsten Tag einfach darum je zwei Werke beigelegt werden, weil die acht Werke in die Schablone der sechs Tage hineingezwängt werden müssen, ist nicht richtig. Die Werke der beiden Triduen sind auch unabhängig von der Tageseintheilung gesondert: die Pflanzenschöpfung gehört zum opus distinctionis und muss darum enger mit den vorhergehenden Werken verbunden und schärfer von den folgenden geschieden werden. Nach 2, 5 ruhen die Keime alles Pflanzenlebens in dem „Trockenen" (1, 9) und werden durch den „Nebel" 2, 6 geweckt. Es ist also da eine wirkliche distinctio, eine Scheidung des im Thohuvabohu bereits Gegebenen. Aber doch nicht des ebendaselbst ausdrücklich Genannten, und darum auch nicht ein selbständiges opus distinctionis, das einen eigenen Tag füllt. Es ist vielmehr der Schlussact in der Scheidung von Festland und Gewässern. Also gehört das Erwachen des Pflanzenlebens auch sachlich in das dritte Tagewerk und konnte nicht wohl als ein selbständiges viertes Tagewerk aufgefasst werden. Bevölkert ist ebenfalls die Erde durch die Erschaffung der Landthiere; diesem Werke wird aber die Krone aufgesetzt durch die Erschaffung des Menschen, und so bilden diese beiden Schöpfungen sachgemäss ein Tagewerk, sie haben auch zusammen nur einen Vermehrungssegen (s. u.).

Die harmonische Anlage des Schöpfungsberichtes beschränkt sich übrigens nicht auf diese allgemeine Gliederung, sie durchdringt die einzelnen Tagewerke. Diesen liegt ein bestimmtes Schema zu Grunde, das wiederum sieben Glieder

zählt, die freilich nicht bei jedem Werke alle zur Anwendung kommen. Da ist

1. das Gotteswort, z. B.: „Gott sprach: Es werde Licht.“ Jedes Werk wird als Wirkung eines göttlichen Befehles, also göttlicher Allmacht gekennzeichnet.

2. Es folgt die Erfüllung in der kurzen, kräftigen Formel: „Und es ward so.“

3. Dann aber wird die Erfüllung ausführlicher beschrieben, meistens in dem Gottesworte gleichlautenden Worten: „Und es machte Gott das Firmament u. s. w.“, die dann auch den Gedanken zum Ausdruck bringen, dass Erfüllung und Befehl sich vollständig entsprechen.

4. Die Benennung vollzieht Gott nur bei den ersten drei Werken. Eine Benennung von Pflanzen und Gestirnen wird nicht erwähnt. Den Menschen benennt Gott 5, 2, das Weib der Gatte 2, 23 und 4, 1, die Kinder die Eltern 4, 1. 25 f. und 5, 3. 29, die Thiere der Mensch 2, 19. Die Benennung ist ein Ausdruck der Herrschaft.

5. Ein Lob beschliesst ein jedes Werk, mit Ausnahme des zweiten (s. u.): „Und Gott sah, dass es gut war.“ Im ersten Tagewerk trifft das Lob einzig das Licht, nicht die Finsterniss (s. u.).

6. Einen Vermehrungssegen empfangen bloss die Lebewesen: die Luft- und Wasserthiere V. 22 und der Mensch V. 28, während die Segnung der Landthiere sich zwar aus 8, 17 mit Nothwendigkeit ergibt, aber im Schöpfungsbericht nicht zum Ausdrucke kommt. Dieser Gottessegen ist von den sieben Gliedern, aus welchen sich das Schema des Sechstagewerkes zusammensetzt, das einzige, das in den siebenten Tag hinüberreicht: auch er empfängt 2, 3 einen Segen, freilich keinen Vermehrungs-, sondern einen Heiligungssegen.

7. Den Beschluss jedes Tagewerkes bildet endlich die Tagesformel: „Und es ward Abend, und es ward Morgen, der . . . Tag.“ Sie fehlt nothwendig beim ersten Werk des dritten und sechsten Tages, da diese Tage jeder zwei Werke haben.

Im ersten Tagewerk fliessen „Erfüllung“ und „Beschreibung“ in die kurze, kräftige Formel zusammen: „Und es ward Licht.“ Im zweiten Tagewerk folgt die „Erfüllung“ auf die „Beschreibung“, während sie sonst derselben voransteht. Ebenso geht im ersten Tagewerk die „Belobung“ der „Benennung“ voraus, offenbar zum Zwecke, dass das Lob einzig das Licht und nicht die Finsterniss treffe. Bei der Menschenschöpfung findet sich die „Erfüllung“, sonderbar genug, zwischen Gottessegen und Gotteslob. Indessen über diese und ähnliche Abweichungen, namentlich auch im Text der LXX, vgl. Kap. 3.

Wir haben es also mit einem leicht verständlichen Text zu thun, dessen Zweck auf der Hand liegt, und dessen Verständniss durch die systematische Gliederung der einzelnen Abschnitte wesentlich gefördert wird. Was wir zunächst zu thun haben, ist, frisch und fröhlich an die Auslegung zu gehen.

V. 1: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde.“

„Himmel und Erde“, welche hier erschaffen werden, sind offenbar dieselben, deren Fertigstellung Gen. 2, 1 gemeldet wird, dieselben, die später einmal vergehen sollen (Ps. 101, 26. Is. 65, 17; 66, 22. Matth. 24, 35. 2 Petr. 3, 7. 10. 12. 13. Offb. 21, 1); es ist die ganze sinnenfällige Welt, für deren Bezeichnung überhaupt die Hebräer kein anderes Wort zur Verfügung hatten. Freilich befinden sich „Himmel und Erde“ Gen. 1, 1 in einem von Gen. 2, 1 durchaus verschiedenen Zustande, hier fertig, dort unfertig in dem Gen. 1, 2 beschriebenen Zustande: die „Erde“ von den Wassern bereits wohlunterschieden, aber noch nicht geschieden, vielmehr in dieselben versenkt; der „Himmel“ noch nicht geschieden in Licht- und Wolkenhimmel, noch nicht bevölkert mit Gestirnen und Flugthieren, ein wüstes Ineinander von Finsterniss und Wassersfluth.

Darum ist dann auch selbstverständlich unter „Himmel“ nicht die Geisterwelt zu verstehen, weder allein, weil dieselbe ja am Ende der Zeiten nicht zerstört wird, noch zugleich mit dem materiellen Himmel, weil eben keinerlei Anlass vorliegt, die Geisterwelt Gen. 1 mit hereinzubeziehen. Am wenigsten

bietet einen solchen das Decret „Firmiter“ des vierten Laterанconcils: (Gott,) „der durch seine allmächtige Kraft zugleich von Anfang der Zeit beide Schöpfungen aus dem Nichts hervorbrachte, die geistige und die körperliche, diejenige der Engel und diejenige der Welt“. Dem Concil schwebten verschiedene Texte vor, selbstverständlich Gen. 1, 1, ebenso Eccli. 18, 1 (wo das κοινῇ besser „gleichmässig“ übersetzt wird, als „zugleich“), wohl auch 2 Makk. 7, 28. Das Concil kleidet seinen Gedanken in die Aussprüche der Heiligen Schrift, ohne darum nothwendig den ganzen Gedanken aus diesen Aussprüchen zu schöpfen; will man die Engelerschaffung auf einen derselben zurückführen, so mag man sie aus Eccli. 18, 1, muss sie keinesfalls aus Gen. 1, 1 herleiten. Dass das Concil zu keinem dieser Texte einen Commentar liefern wollte, ersieht man aus dem hl. Thomas und den Scholastikern, welche sich von dem Concilsausspruche in der Exegese der Texte nicht beeinflussen lassen. Vgl. Aem. Schöpfer, Bibel und Wissenschaft (Brixen 1896) S. 154 ff.

Himmel und Erde erschuf Gott „im Anfange“ der Gen. 1 erzählten Dinge, also vor dem Hexaemeron. Ob Gott vorher andere Welten geschaffen, darüber erhalten wir keinen Aufschluss, das hat auch keine Bedeutung für die Vorgeschichte Israels.

Das Zeitwort ברא kommt sonst noch vor Gen. 2, 3 f.; Is. 40, 28; Ps. 148, 5 von der ersten Hervorbringung der Erde; — Is. 40, 26 und 45, 18 von derjenigen des Himmels; — Gen. 1, 27; 5, 1. 2; 6, 7; Deut. 4, 32; Is. 45, 12; Eccl. 12, 1; Ps. 88, 48; 101, 19 von derjenigen des Menschen (vgl. Is. 43, 1. 7. 15; 54, 16. Ez. 21, 30 — im Hebr. 35. Mal. 2, 10); — Ez. 28, 13 von derjenigen des Cherubs; für alle diese Hervorbringungen war objectiv ein Schöpferact erfordert. Gen. 1, 21 drückt das Zeitwort die erste Entstehung des Thierlebens aus. Dann wird es von solchen Wunderwerken gebraucht, welche Gottes unmittelbares Eingreifen erheischen: Ex. 34, 10. Num. 16, 30. Is. 4, 5; 41, 20; 48, 7; 57, 19; 65, 18. Jer. 31, 22. Ps. 50, 12; 103, 30. Es ist der Ausdruck specifisch

göttlicher Thaten, es wird gebraucht „nur vom göttlichen Schaffen, nirgends mit einem Accusativ des Stoffes“ (Gesenius-Mühlau). Hatten die Hebräer den Begriff der Erschaffung, so drückten sie ihn mit diesem Verbum aus. J. Wellhausen (Prolegomena zur Geschichte Israels [Berlin 1883] S. 321) muss gestehen, dass dieses Wort dazu da ist, „um lediglich die göttliche Schöpferthätigkeit zu bezeichnen und sie dadurch aus der Aehnlichkeit menschlichen Thuns und Bildens herauszuheben, ein Wort, das in so exclusiver Bedeutung weder im Griechischen noch im Lateinischen oder im Deutschen wiederzugeben ist“. Freilich bezeichnet das Wort auch nicht an all den angezogenen Stellen geradezu die Erschaffung aus dem Nichts. Aber im ersten Genesisvers verstanden es so die Juden, wie aus den Worten der makkabäischen Mutter 2 Makk. 7, 28 hervorgeht: „Ich bitte dich, Kind, blicke auf den Himmel und auf die Erde und auf alles, das in ihnen ist, und bedenke, dass Gott dieses aus nichts geschaffen hat, sowie das Menschengeschlecht.“ In der Genesis will Moses augenscheinlich die Vorgeschichte Israels bis auf die erste Entstehung nicht nur des Menschen, sondern auch der sichtbaren Welt zurückführen; er will uns alles, alles sagen, was er, sei es durch Ueberlieferung, sei es durch Offenbarung, von derselben in Erfahrung gebracht hat, bis hinauf zum „Anfange“ unserer Welt. Erkennt man dem Worte ברא V. 1 die Bedeutung „erschaffen“ zu, so ist der Aufschluss vollständig: Moses verfolgt die Materie rückwärts bis zu ihrem Entstehen aus dem Nichts durch die Allmacht des Anfanglosen, Ursachlosen. Das ist ein Aufschluss so vollständig, wie man sich ihn nur wünschen kann. Versteht man das Wort bloss vom Formen einer präexistirenden Materie, dann bekennt Moses in diesem Worte seine Unwissenheit über die Herkunft dieser Materie, ja er schafft ein mächtiges Präjudiz für die Annahme ihrer Anfangslosigkeit, und während er das Einleitungskapitel zur Geschichte des Monotheismus schreibt, öffnet er bereits einem gefährlichen Dualismus Thür und Thor.

Noch A. Stára[1] erklärt V. 1 für „eine zusammenfassende Ueberschrift" des ganzen Berichtes. Fasst der Vers das im Berichte Erzählte zusammen, wie es ja eine Ueberschrift thun soll, dann handelt er selbstverständlich nicht von der Erschaffung, die in den folgenden Versen nicht erzählt wird, sondern vom Hexaemeron. Dann darf ברא nicht mehr im strengen Sinn einer Erschaffung aus dem Nichts verstanden werden.

Wir haben unserer bisherigen Erörterung die von jeher und allgemein recipirte Construction des ersten Genesisverses zu Grunde gelegt. Anders construirt Jarchi: Im Anfange, da Gott Himmel und Erde erschuf (die Erde aber war wüst und leer, und Finsterniss war über dem Abgrund, und der Gottesgeist schwebte über den Wassern), da sprach Gott: Es werde Licht. Grammatikalisch ist diese Construction: „da Gott erschuf", zulässig. Auch sonst[2] wird das Relativ ausgelassen, während zugleich das Zeitwort im Präteritum verharrt. Schwerfällig ist die Construction mit der langen Parenthese allerdings, kaum schwerfälliger indessen als diejenige der Ueberschriften 2, 4 und 5, 1. Der Anfang wird näher bestimmt durch das Erschaffen, wobei das Erschaffen entweder als mit dem Anfange durchaus gleichzeitig oder aber als demselben vorausgehend aufgefasst werden kann. Unter letzterer Voraussetzung wäre zu übersetzen: „Im Anfange, da Gott erschaffen hatte." Der Sinn deckte sich nahezu mit der althergebrachten Uebersetzung: die Erschaffung von Himmel und Erde ginge der Lichtschöpfung voraus; das Thohuvabohu schilderte den letzterer vorausgehenden Zustand; der „Anfang" freilich wäre nicht mehr der Schöpfungsanfang, sondern der Anfang des mit der Lichtschöpfung anhebenden Hexaemeron.

Bleibt man dagegen bei der Uebersetzung: „Im Anfange, da Gott erschuf", stehen; mit andern Worten, setzt man An-

[1] Theol. Quartalschrift, Tübingen 1884, S. 185.

[2] Os. 1, 2 im Kethib. Deut. 4, 15. 2 Par. 24, 11. Job 6, 17. Ps. 89, 15. Is. 29, 1.

fang und Erschaffung als durchaus gleichzeitig an: dann hebt die Erschaffung mit der Lichtschöpfung an, der Anfang ist der Anfang des Hexaemeron, diesem Anfang wie der Lichtschöpfung geht aber das Thohuvabohu voraus, das Zeitwort „erschaffen“ bezeichnet hier nicht mehr die Hervorbringung aus dem Nichts, sondern die Gestaltung des ungestalten Thohuvabohu, über dessen Herkunft der Text keine Auskunft gibt. Dient es der hergebrachten Uebersetzung zur Empfehlung, dass sie die Vorgeschichte Israels bis zum Anfang der Dinge zurückführt, so kann man zu Gunsten letzterer Uebersetzung geltend machen, dass Moses jene Vorgeschichte eben so weit zurückleitet, als ihm die Ueberlieferung gestattete: bis zum Thohuvabohu und nicht weiter.

Die Frage, wie Gen. 1, 1 zu construiren, ist im Grunde die einzige grammatikalische Schwierigkeit im Schöpfungsbericht. Da sie ausserhalb des Hexaemeron liegt, so lässt sie unsere obige Behauptung unberührt, dass die Hexaemeron-Erklärung es mit einem schlichten, einfachen Text zu thun hat.

Erinnern wir zum Schlusse, dass die ganze jüdische Tradition der einfachern, nächstliegenden Construction von Gen. 1, 1 den Vorzug gegeben hat.

V. 2: „Die Erde aber war wüst und leer, und Finsterniss war über dem Abgrund, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern.“

Von der Thatsache der Erschaffung schreitet der Bericht weiter zum Zustande des Thohuvabohu. Ward die Welt in eben diesem Zustand geschaffen? oder trat der Zustand etwa erst ungemessene Zeiträume nach der Erschaffung ein, ward er etwa durch die Zerstörung einer frühern Welt mit all ihrer Ordnung und all ihrem Schmuck herbeigeführt? Davon schweigt die Schrift, davon schweige der Exeget. Aber von „Himmel und Erde“ im ersten Vers geht die Erzählung sofort über zur „Erde“ allein, auf sie ist das Absehen des Erzählers gerichtet, ihm ist sie das Centrum nicht des Planetensystems, sondern der Heilsgeschichte. Und das ist sie denn doch wahrhaftig.

Die Vorstellung vom Werke der Scheidung V. 3—13 ist keine müssige Schablone der Scholastiker, sie ist im Texte begründet. Im Thohuvabohu finden sich alle jene Elemente und Kräfte noch ungeschieden, deren Scheidung V. 3—13 vor sich geht und das Thohuvabohu in eine geordnete, bewohnbare Welt verwandelt. Vorhanden ist die Erde, aber versenkt in den Fluthen. Vorhanden sind die obern und untern Wasser, nur gibt es vorerst kein Drunten und Droben, alles eine weite, wüste Fluth. Vorhanden ist das Licht, nur schlummert es in der Finsterniss. Letztere Behauptung klingt befremdend; aber man bedenke, dass der Heilige Geist, dem es um die naturgeschichtliche Unterweisung des Menschen nicht zu thun ist, sich häufig bildlicher Ausdrucksweise bedient und den populären Anschauungen sich anbequemt[1]. Dem Naturmenschen schlummert der Blitz in der Wetterwolke, der Funke im Kiesel, und selbstverständlich ebenso das Urlicht in der Urfinsterniss. Sie müssen geschieden werden so gut wie Erde und Wasser. Nur eines war da, einer Scheidung weder fähig noch bedürftig, nicht in die Wasser vertieft, sondern über denselben schwebend: der Gottesgeist.

„Die Erde war wüst und leer", diese Worte sind mit V. 1 auf das engste verbunden durch die Voranstellung des Subjectes mit der Copula vor das Hilfszeitwort. Welche Musik von dumpfen Vocalen und Aspiraten liegt in dem Ausdruck thohu-vabohu! Der Worte Sinn ist unzweifelhaft. „Nicht zu einem thohu hat er die Erde geschaffen", spricht Is. 45, 18, „sondern zum Wohnen gestaltete er sie." „Ich blickte die Erde an", sagt Jer. 4, 23 ff., „und siehe, sie war thohu-vabohu; die Himmel, und nicht war Licht in ihnen. Ich sah die Berge, und siehe, sie erbebten; und alle Hügel, sie wurden erschüttert. Ich schaute, und siehe, nicht war da ein Mensch, und alle Vögel des Himmels, sie waren davongeflogen. Ich schaute, und siehe, der Karmel war zur Wüste geworden, und alle seine Städte sie lagen zerstört vor dem Angesichte des Herrn,

[1] Encycl. Providentissimus.

vor dem Grimme seines Zornes. Denn also spricht der Herr: Verödet soll sein die Erde.“ Also, was der Himmel ohne Licht, was Berge und Hügel ohne festen Bestand, was die Lande ohne Menschen und Vögel, was der Karmel ohne seine Fruchtgefilde und Städte, das ist die Erde im Zustande des Thohuvabohu — verödet, unwohnlich, wüst und leer.

Diese Oede der Erde mag nun zwar auch auf das Fehlen der Vegetation gehen, vor allem aber geht sie auf die Abwesenheit alles Lebens, des ornatus. Derselbe fehlt freilich auch an den Himmeln und in den Gewässern; aber dem Erzähler ist es ganz hauptsächlich um die Erde zu thun; Himmel und Gewässer, Licht und Gestirne sind, von seinem Standpunkte, einzig der Erde wegen da.

Also die Erde war wüst und leer, aber sie war doch vorhanden, denn es war da ein Ocean תהום, und jeder Ocean hat selbstverständlich einen Boden. Da correctere geographische Anschauungen uns in Fleisch und Blut übergegangen sind, so stellen wir uns wohl zu Gen. 1, 2 die Erde vor als einen Ball, um ihn die Kugelhülle der Gewässer, über dieser der Gottesgeist. Aber soll der Schöpfungsbericht, welcher überall an die Vorstellungen des Naturmenschen anknüpft, dem zweiten Vers die Vorstellung der Erde als eines Sphäroids zu Grunde legen? Uns deucht es, er schildert einen grenzenlosen Ocean: drunten die Erde als Meeresboden, darüber die Wasser, über diesen der noch lichtlose Lichtraum, in dem man doch noch sprechen und somit auch athmen kann, in diesem Raume, gleich über den Wassern der Gottesgeist. Dieser schwebt zuerst im lichtlosen Raum über den Wassern, nach Erschaffung des Firmamentes über den untern Wassern, nach Ausscheidung der Erde über dieser selbst.

„Und Finsterniss war über dem Abgrunde“, d. h. über dem Meer, denn dies ist die Bedeutung des hebräischen תהום, sowie des assyrischen tihamtu, welches sich an der entsprechenden Stelle des keilschriftlichen Schöpfungsberichtes findet. Dieses Urwasser war in flüssigem Zustand; einen Dampfball nennt der Hebräer nicht Meer, ebensowenig wie der

Deutsche. חשך wird nicht nur gebraucht von der gewöhnlichen Finsterniss der Nacht (V. 5), sondern häufiger noch von aussergewöhnlichem, gottverhängtem Dunkel: von der Umnachtung des Gottlosen Job 18, 6 und der falschen Propheten Mich. 3, 6, von der Trübsal Is. 5, 30, von der Verfinsterung der Gestirne am Tage des göttlichen Strafgerichtes Is. 13, 10, der Tageshelle durch eine Heuschreckenwolke Ex. 10, 15, des Augenlichtes durch Thränen Thren. 5, 17 oder Verblendung Ps. 68, 29 oder Tod Eccl. 12, 3. Ebendieses Wort bezeichnet Ex. 10, 21 die ägyptische Finsterniss, Gen. 15, 12 das schreckhafte Dunkel einer Vision. Liegt nun dem Worte an sich die Bedeutung einer ausserordentlichen Finsterniss nahe, so wird dieselbe vollends gefordert durch V. 3, welcher vollständige Lichtlosigkeit ausspricht.

Dass der über den Wassern schwebende Gottesgeist kein Wind sein könne, wegen seines Ungestümes nach hebräischer Sprachweise ein „Wind Gottes“ genannt, lehrt der Zusammenhang. Ungestüm ist überhaupt im Schöpfungsbericht nichts, grossartig alles. Was immer V. 2 erwähnt wird, kehrt im Hexaemeron wieder: die Erde, die Finsterniss, die Gewässer, also doch wohl auch der Hauch oder Geist, welchem ja V. 2 die Ehrenstelle zugewiesen wird: er schwebt gleichsam brütend über den Wassern, woraus der hl. Basilius[1] sogar folgert, es habe der Geist Gottes den Wassern „eine gewisse Lebenskraft“ verliehen. Da ist es ganz undenkbar, dass von diesem Gottesgeiste im folgenden nicht weiter die Rede sein soll. Er gehört wesentlich zur Kosmogonie, so dass wir auch von ihm sagen können: In ihm war das Leben, alles ist durch ihn gemacht, und ohne ihn ward nichts gemacht. Er ist reiner Geist, er ist die Kraft, die sich nicht scheidet, sondern mittheilt; er ist das Wort, das ordnend und zeugend hinausgeht ins Thohuvabohu und es umgestaltet in einen Gottesgarten; er ist der Gotteshauch, der hinübergeht ins Lehmgebilde. Auch ihm ist ja das Thohuvabohu keine bleibende Stätte;

---

[1] Homil. 2, n. 6.

denn ist er zwar überall zugegen als der Urquell des Seins, so ist doch sein eigenstes Heim der Mensch, in welchem er wohnt als in seinem Ebenbilde. Er ist die Güte, so dass alles, was er thut, gut ist. Er ist die Heiligkeit, da die Vollendung seines Werkes Heiligung ist. Er ist Gott. Er hat das erste Wort, kein anderer kann es haben; er allein kann das Dunkel erhellen, die Wasser theilen, Welten heben.

V. 3: „Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht.“

Jener Raum, welcher sich von der Oberfläche der Wasser aufwärts erstreckte, in welchem allein damals ein Wort erschallen konnte, ward erhellt. Schön wird „Erfüllung“ und „Beschreibung“ in den kurzen Spruch „Und es ward Licht“ zusammengefasst; er zeigt uns, wie schnell und vollständig Gottes Geheiss verwirklicht wurde: „Er sprach, und es geschah; er befahl, und es ward erschaffen.“ Gott wirkt durch Befehl, oder da der Befehl Ausdruck des Wollens ist, durch Willensact. Er müht sich nicht. Wird einerseits Gottes Schaffen mit der Arbeit des Werkmanns verglichen, der sechs Tage arbeitet und am siebenten Tage ruht, so wird andererseits bei jedem Werke der wesentliche Unterschied betont: während der Werkmann im Schweisse seines Angesichtes und mit Anstrengung seiner Gliedmassen arbeitet, thut Gott die Arbeit mit Wort und Willen. Auch ruht er nicht, weil er der Ruhe bedarf; bei ihm sind ja Ruhe und Arbeit nicht thatsächlich geschieden, sie sind eins; sein Ruhen von der Arbeit hat rein vorbildlichen, belehrenden Charakter.

V. 4: „Und Gott sah das Licht, dass es gut war.“

Dieses Lob besagt erstens, dass das Licht gut war. Der Mensch Gen. 2, 18 ist „nicht gut“, solange er eingeschlechtig die Aufgabe der Fortpflanzung nicht zu lösen vermag. Das Licht ist gut, weil es die ganze ihm von Gott gestellte Aufgabe zu lösen vermag, weil es der Idee Gottes entspricht, in sich vollendet ist. Wenn ein Ding gut ist, dann ist es fertig. Eben das behauptet die Belobung am Ende der einzelnen Werke, was von der ganzen Schöpfung Gen. 2, 1 die Worte

„Und es ward vollendet" besagen. Was in sich vollendet ist, ist eben darum auch zweckentsprechend; was dem Zwecke, für den es bestimmt ist, entspricht, das wird Gott auch erhalten, solange er diesen Zweck will. So lässt sich allerdings aus der „Belobung" die Lehre von der erhaltenden Wirksamkeit Gottes folgern. Doch ist die Folgerung eine entferntere und wird von den Erklärern in der Regel übergangen. Der Text besagt nicht nur, dass das Licht gut war, sondern dass Gott sah, dass es gut war. Wie weiss aber der menschliche Erzähler, der im Texte zu uns redet, dass Gott dieses sah? Etwa aus der sofort zu erwähnenden Thatsache der Ausscheidung des Lichtes aus der Finsterniss? Man beachte, wie auf die nachfolgenden Belobungen V. 10. 12 u. s. w. keine dieser Ausscheidung entsprechende Thätigkeit nachfolgt, mit dem Gotteslobe kommt jedesmal das ganze Werk zum Abschluss. Es musste also wohl jener Erzähler, hier wie anderwärts, Gottes innere Befriedigung mit seinem Werke aus einer Aeusserung Gottes gewahr werden: Gott that ihm zu wissen, Gott sagte ihm, dass er das Werk als gut anerkenne. Also hat Gott das Licht gelobt nicht nur in seinem eigenen Denken, sondern in offenbarendem Wort. Was ist denn die Bedeutung dieses Gotteslobes? Die schlichte Anlage des ganzen Berichtes gemahnt uns, an die nächstliegende Bedeutung uns zu halten: die Sinnenwelt, so steht es an ungezählten Stellen der Heiligen Schrift geschrieben, die Sinnenwelt soll den Menschen durch die Erkenntniss ihrer Schönheit und Zweckmässigkeit zum Lobe des Schöpfers anleiten. Also Gott lobt das Licht, einmal damit auch der Mensch das Licht in gläubiger Andacht betrachte und erkenne, wie gut es sei; sodann, damit er in Anerkennung dieser Güte sich mit Gott im Lobe des Lichtes vereine, dieses Lob hinwende auf Gott selbst und Gott lobe in seinen Geschöpfen.

Ob eigentlich im Schema die „Belobung" eine ganz fixe Stellung hat, darüber lässt sich streiten. Im ersten Tagewerk geht sie der „Benennung" voran, folgt aber auf dieselbe im ersten Werk des dritten Tages, im zweiten Tagewerk fehlt

die „Belobung“, wo allerdings die LXX sie hinter der „Benennung“ nachtragen. Dagegen steht eines fest: die „Belobung“ folgt erst nach vollendeter „Beschreibung“. Die einzige Ausnahme haben wir hier, wo die „Belobung“ die „Beschreibung“ entzweischneidet: „und es ward Licht . . . und Gott schied das Licht u. s. w.“ Die Wirkung hiervon ist, dass die Nacht vom Lobe ausgeschlossen wird. Und doch ist in physischer Hinsicht die Finsterniss ebenso lobwürdig wie das Licht; ohne die Nacht war Gottes Werk gewiss nicht gut, nicht vollständig und zweckentsprechend. Zum Gotteslobe eignet sich die Nacht mindestens ebenso sehr wie der Tag. Warum also bleibt die Nacht von Gottes Belobung ausgeschlossen? Man könnte sich vorstellen, die Schönheit des am ersten Schöpfungsmorgen aus dem grausen Thohuvabohu hervorbrechenden Lichtes sei eine so entzückende gewesen, dass Gott diese Schönheit durch sofortiges Lob habe zum Ausdruck bringen wollen; das erste Glied des vierten Verses wäre dann wie ein Aufschrei des Entzückens beim ersten Aufflammen des Lichtes. Aber warum nicht ein nachträgliches Wort des Lobes für die Nacht? Etwa weil die erste Nacht nicht eine gestirnte, sondern eine ganz lichtlose und insofern auch noch unfertige Nacht war, die sich vom Thohuvabohu einzig durch ihre genau begrenzte Dauer unterschied? Man hat den Grund jener Nichtbelobung in einer gewissen symbolischen Beziehung der Nacht gesucht: von Anfang an seien Licht und Finsterniss gottgewollte Sinnbilder gewesen des moralisch Guten und Bösen; darum entbehre die Nacht des Lobes.

„Und es schied Gott zwischen dem Lichte und zwischen der Finsterniss.“ V. 5: „Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsterniss nannte er Nacht.“

Auch das erste Werden des Lichtes war eine Scheidung von Licht und Finsterniss, indem Gott „das Licht aus der Finsterniss hervorleuchten liess“ (2 Kor. 4, 6). Aber hier handelt es sich nicht um jedwede Scheidung, sondern um die geregelte Scheidung, die regelmässige Aufeinanderfolge von

Licht und Finsterniss, welche in den Namen Tag und Nacht ihren Ausdruck findet. Diese Scheidung vollzog sich am Abend des ersten Tages. Benannt wurde die Nacht doch wohl nicht, ehe sie angebrochen war. Ihren Abschluss fand dann die Scheidung in der Namengebung, durch welche Gott die geregelte Scheidung und Aufeinanderfolge von Licht und Finsterniss zum Weltgesetz erhob.

Denn es handelt sich hier um ein noch heute zu Recht bestehendes Weltgesetz, den geregelten Wechsel von Tag und Nacht. Das ergibt sich unzweifelhaft aus dem schlichten Wortlaut, aus den Namen Tag und Nacht, aus den übrigen Tagewerken, welche nicht irgend welche vorweltliche Katastrophen, sondern die Feststellung der jetzigen Weltordnung zum Gegenstand haben; das ergibt sich aus Ps. 103; 32, 6 ff.; 148, 5 f.; Job 38, 11, welche den Schöpfungsbericht in eben diesem Sinne verstehen, und endlich aus Jer. 33, 20 f., wo das erste Tagewerk als ein unwiderruflicher Vertrag aufgefasst wird: „Kann gebrochen werden mein Bund mit dem Tage und mein Bund mit der Nacht, so dass nicht mehr wäre Tag und Nacht zu seiner Zeit: dann auch könnte mein Bund mit David, meinem Knechte, gebrochen werden, so dass ihm nicht wäre ein Sohn, welcher König wäre auf seinem Throne."

Die „Benennung" ist ein Ausdruck der Herrschaft. Könige änderten die Namen von Fürsten, die sie sich unterworfen hatten; so nannte König Nechao von Aegypten den Eliakim Joakim, Nabuchodonosor den Matthanias Sedecias: 2 Par. 36, 4. 4 Kön. 24, 17. Auch die Namen bevorzugter Unterthanen wurden verändert: so der Name Josephs durch den Pharao Gen. 41, 45, und die Namen Daniels und seiner Genossen durch den Obersten der Eunuchen Dan. 1, 7. Gott ändert die Namen solcher Personen, die er in ganz besonderer Weise zu seinem Dienste beruft: Abram in Abraham, Sarai in Sara (Gen. 17, 5. 15), Simon in Petrus (Matth. 16, 18); oder er legt ihnen einfach ihre Namen bei, wie dem Isaak (Gen. 17, 19), dem Jakob (Gen. 35, 10), dem Salomon (1 Par. 22, 9), dem Vorläufer Jesu (Luc. 1, 13), endlich dem Heiland selbst (Luc. 1, 31).

Klar ist die Bedeutung der Namengebung ausgesprochen Is. 43, 1: „Fürchte nicht, denn ich habe dich erlöst, ich habe dich mit Namen genannt: mein bist du.“

Also durch die Namengebung bekundet Gott seine Herrschaft. Aber ein König benennt nicht alle Unterthanen, sondern bloss seine Vasallenfürsten und obersten Beamten; er benennt nicht Hütten, sondern Städte, die er erobert, Paläste und Tempel, die er erbaut. So benennt Gott bloss die Hauptregionen von Zeit und Raum, Tag und Nacht einer-, von Erde, Meer und Himmel andererseits, und bekundet sich dadurch als obersten Gebieter von Raum und Zeit und allem, das in ihnen ist, als den wahren παντοκράτωρ. Er benennt nicht die abstracten Begriffe „Zeit“ und „Raum“. „Raum“ ist auch späterhin dem Hebräer nichts anderes als „Himmel und Erde“, „Land und Meer“. Den Namen „Tag“ überträgt schon der Schöpfungsbericht vom natürlichen auf den bürgerlichen Tag, von wo sich dann der Ausdruck „Tage“, „Jahre“ zur Bezeichnung des Abstractums „Zeit“ ergibt. Auch benennt Gott nicht die dem Augenschein nach kleinern Wesen, die in Gattungen auftreten, in Mengen vorkommen und somit im Vergleich mit Himmel und Erde gering erscheinen: nicht Pflanzen und Thiere, welche der Herrschaft des Menschen überwiesen werden; im Schöpfungsbericht auch nicht den Menschen selbst, dessen Benennung 5, 2 allerdings nachgetragen wird; nicht einmal die Gestirne, das Himmelsvolk benennt er.

„Und es ward Abend, und es ward Morgen, ein Tag“, d. h., wie aus V. 8 erhellt, ein erster Tag.

Der Zusammenhang V. 3—5 ist so durchsichtig, wie man es nur wünschen kann. Der Abend ist die Uebergangszeit von der Helle zum Dunkel, und das Abendwerden besagt, dass es vorher Tag gewesen; es weist also der Ausdruck selbst auf jenen Tag zurück, der mit dem „Es werde Licht“ begonnen hatte. Zuerst die Finsterniss des Thohuvabohu; dann tagt es auf Gottes Geheiss, es beginnt der geregelte Wechsel von Tag und Nacht, demgemäss es dann auch wieder Abend wird, mit dem Abend beginnt selbstverständlich eine Nacht,

welche in einem zweiten Morgen ihren Abschluss findet. Der Tag, von dem hier die Rede ist, beschränkt sich offenbar nicht auf die Zeit vom Abend bis zum Morgen; das wäre ja bloss eine Nacht. Er ist nicht, wie der Tag in der ersten Vershälfte, ein natürlicher Tag, der von Morgen bis Abend reicht; dann wäre ja gerade die Zeit von Abend bis Morgen von demselben ausgeschlossen. Er ist ein bürgerlicher Tag von 24 Stunden, und zwar ein solcher, der von Morgen bis Morgen reicht. Die Hebräer rechneten ihre Tage von Abend bis Abend, Babylonier und Aegypter von Morgen bis Morgen; daraus mag man, wenn man Lust hat, folgern, dass der Schöpfungsbericht über den hebräischen Gesichtskreis zurückreicht, allenfalls einen Urhebräer zum Verfasser hat. Der Ausdruck „ein Tag" ist Apposition, nicht einfach zu dem Satz: „und es ward Abend, und es ward Morgen", sondern zur ganzen Erzählung V. 3—5: vom Werden des Lichtes bis zum darauffolgenden Morgen ward ein Tag. Die „Tagesformel" ist mit dem ersten Tagewerk aufs innigste verwachsen, sie ist mehr als ein blosser Rahmen, in den man das Medaillon des ersten Tagewerkes eingelassen hätte und aus dem man es auch wieder herausheben könnte. Darum ist aber auch eben dieselbe Formel in den folgenden Tagewerken keine lose angeheftete Beigabe, sondern wesentlicher Theil der einzelnen Schöpfungsbilder. Das erste Werk jedes Tages beginnt mit dem am Morgen gesprochenen „Gotteswort", und dann reicht die Arbeit über den folgenden Abend weg bis zum nächsten Morgen hinüber.

Der regelmässige Wechsel von Tag und Nacht kann objectiv gar nicht vor sich gehen ohne die doppelte Drehung der Erde um ihre Achse und um einen lichtausstrahlenden Sonnenkörper. Indessen ignorirt unser Bericht die Achsendrehung und schliesst die Gestirne positiv aus. Diese kommen erst am vierten Tag, den leeren Himmelsraum zu bevölkern; vor dem vierten Tag existiren sie für unsern Bericht ebensowenig wie die Wasser- und Luftthiere vor dem fünften Tag. Für ihn b e h e r r s c h e n die Gestirne den Tag und die Nacht

auf ähnliche Weise wie der Mensch die Erde. Sie „leuchten“ allerdings (V. 15); doch wird die Tageshelle als etwas von ihrem Lichte Verschiedenes gedacht, so gut wie das nächtliche Dunkel. Tag und Nacht sind ihr Reich, ein Doppelreich, das in genau bestimmter Zeitfolge in unerklärter Weise in weitem Bogen über unserer Erde sich vorbeibewegt. Es ist die Anschauung des Naturmenschen, eines durchaus praktischen und brauchbaren Menchen, der aber zufällig keine Gelegenheit gehabt hat, astronomische Collegien zu belegen. Auf dem Grunde dieser Anschauung ist dieses Stück voll erhabener Poesie, voll tiefer und warmer Religiosität erwachsen. Wahrhaftig, es ist nicht die Wissenschaft allein, die das Herz erwärmt, die Seele erhebt, den Menschen adelt.

V. 6: „Und Gott sprach: Es werde die Veste inmitten der Wasser, und sie scheide die Wasser von den Wassern.“ V. 7: „Und Gott machte die Veste, und schied die Wasser unterhalb der Veste von den Wassern oberhalb der Veste, und also ward es.“ V. 8: „Und Gott nannte die Veste Himmel. Und es ward Abend, und es ward Morgen, ein zweiter Tag.“

Vom „Gotteswort“ bis zum folgenden Morgen reichte dieser Tag: also ward das Wort am Morgen des zweiten Schöpfungstages gesprochen, eben an jenem Morgen, mit dem V. 5 der erste Schöpfungstag schloss. Dass es sich in der That um den nämlichen Morgen handelt, dass nicht etwa ein paar ungenannte und ungezählte Tage dazwischen traten, geht einmal daraus hervor, dass es sonst zu Anfang V. 6 wohl heissen müsste: „Und es ward Morgen“; dann aber, dass einzig sechs unmittelbar aufeinanderfolgende Tage ein passendes Vorbild sind für die Arbeitswoche mit darauffolgendem Sabbat.

Während Tag und Nacht ihren regelmässigen Kreislauf halten, steht droben die רָקִיעַ fest. Wir wollen hier nicht die Erwägungen wiederholen, derentwegen wir für die hebräische Wurzel mit Vulgata und Septuaginta der Bedeutung firmavit den Vorzug geben. Der Name Firmament oder Feste eignet

sich zudem gar sehr: der blaue Dom, der immer und überall vom Horizont aufsteigend hoch oben sich wölbt, den weder die jagenden Wolken noch die daherbrausenden Wetter jemals eine Handbreit aus dem Loth rücken, den kein Erdbeben erschüttert, er galt den Alten mit Recht als die Veste, er gilt noch heute als das sinnliche Symbol jener geistigen Veste, die nicht Wanken noch Wandel kennt, des Himmels. Der Tag weicht der Nacht, Mond und Sterne räumen der Sonne den Platz: das Firmament bleibt.

Wie ist dieses Firmament entstanden? Auf Gottes Wort theilten sich die Wasser, die untern Wasser blieben zurück, die obern Wasser stiegen empor, und zwischen beiden machte Gott die Veste: die trennt sie, dass sie nicht wieder zusammenkommen können. „Durch des Herrn Wort sind die Himmel gefestigt worden.“ [1] Zu den untern Wassern rechnet der Hebräer das Meer [2], sodann selbstverständlich Flüsse und Seen [3]. Die obern Wasser sind jenseits des Firmamentes. Ps. 103 spannt Gott zuerst das Firmament wie ein Zelt aus und zimmert die Behälter der obern Wasser. Ps. 148, 4. 8 werden diese enge vereint mit dem obersten Himmel, während Schnee, Hagel, Eis, welche uns die Wolken von dort zuführen, erst später erwähnt werden. Vgl. das in unserem Commentarius in Genesin Gesagte. Der Hebräer scheint sich die Sache etwa so gedacht zu haben. Dass es obere Wasser gibt, bezeugen Regen und Schnee; einen weitern Beweis sahen die Alten in Thau und Reif, von denen auch jetzt noch der gemeine Mann annimmt, dass sie „fallen“, und die, man merke wohl, gerade bei wolkenlosem Himmel sich zeigen. Diese Wasser fallen aber hernieder nicht auf einmal, sondern in bestimmtem Mass zur rechten Zeit. Es gibt also dort oben eine Macht, die sie vom unzeitigen Herabfallen zurückhält. Nun wusste der Hebräer nichts von dem Uebergehen des Wassers aus dem flüssigen in den dunstförmigen Zustand; er

[1] Ps. 32, 6. [2] Gen. 1, 10.
[3] Vgl. Dan. 3, 77 f. Eccl. 1, 7.

hatte keine Ahnung davon, dass es in Dunstform emporsteige, um dann wieder als Flüssigkeit herabzukommen. Es gibt also in der That eine Kraft, welche die obern von den untern Wassern trennt, welche jene emporzieht und oben festhält: diese Kraft ist die geringere Dichtigkeit der obern, in Dünste aufgelösten Wasser im Vergleich zu der grössern Dichtigkeit der niedern Luftschichten. Diese Luftschichten werden in dem Blau des Firmamentes gewissermassen sichtbar, und so sagt der Hebräer richtig genug, dieses Firmament scheide die obern Wasser von den untern. Dass die dichtende Phantasie sich alsbald die Sache ausmalte, Gott in der Höhe Wasserbehälter zimmern liess u. dgl., versteht sich von selbst. Die weitere Frage, wie sich die obern Wasser zu den Wolken verhielten, blieb dunkel, geht uns aber hier des weitern auch nicht an.

Da es Gottes Absicht nicht ist, durch den Schöpfungsbericht natürliche Erkenntniss in wissenschaftlicher Form zu vermitteln, so passt er seine Ausdrucksweise einer schlichten Naturanschauung an. Zugleich bekundet er sich in der Erschaffung des Firmamentes als Herr aller atmosphärischen und klimatischen Verhältnisse: verschliesst er die Himmel, so verdorrt die Natur; öffnet er sie, so herrscht allenthalben Ueberfluss. Es steht demnach die Bildung des Firmamentes in innigster Beziehung zur Hervorbringung und Erhaltung zunächst der Pflanzen, mittelbar dann auch der Thiere, welche auf die Pflanzen angewiesen sind. Vom Firmamente herab übt Gott in ganz hervorragender Weise seine welterhaltende Vorsehung. Sicherlich war auch dieses zweite Tagewerk gut und des Lobes werth, das ihm die Septuaginta thatsächlich zuerkennt.

V. 9: „Und Gott sprach: Es sollen sich die Wasser, so unter dem Himmel sind, an einem Orte sammeln, und es werde sichtbar das Trockene. Und also ward es.“ V. 10: „Und Gott nannte das Trockene Erde, die Ansammlung der Gewässer aber nannte er Meer. Und Gott sah, dass es gut war.“

„Das Trockene" ist durchaus nicht eine ständige Bezeichnung der Erde. So wird sie genannt Jon. 1, 9, wo aber eben auf unsere Stelle angespielt wird. Ex. 14, 16. 22. 29 und Jos. 4, 22 handelt es sich um das Wunder eines trockenen Fusses durchschrittenen Meeresarmes oder Flusses. Ex. 4, 9; Jon. 1, 13; 2, 11 heisst das Land „das Trockene" im Gegensatz zum Fluss oder zum Meere. Dass aber die Erde gerade im Augenblicke, wo sie nach längerer Versenkung aus dem Schoss der Fluthen emportaucht, „das Trockene" genannt wird, ist gewiss auffällig. Es wäre nicht auffällig, falls wirklich die Erde im Zustande absoluter Trockenheit den Fluthen entstiegen wäre; solch ein Naturvorgang wäre aber hinwieder ein staunenswerthes Wunder, das man auf das eine Wort „das Trockene" nicht leichthin behaupten soll; am allerwenigsten, wenn sich für dasselbe gar kein vernünftiger Zweck angeben liesse. Weiteres hierüber wollen wir gelegentlich der Pflanzenschöpfung sagen. Indessen sei bemerkt, wie symmetrisch der Ausdruck das dritte Werk den beiden vorhergehenden anreiht; überall entwickeln sich aus Gegensätzen Gegensätze: aus der Finsterniss das Licht, aus den unstäten Gewässern die Veste, aus den Fluthen das Trockene.

Das Ereigniss wird nach dem Augenschein beschrieben: die Gewässer verlaufen sich an ihren Ort, die Erde erscheint. Ursache mag ebensowohl ein Zurücktreten der Gewässer sein, infolgedessen das Land blossgelegt wird, als eine Hebung des Landes, der zufolge die Gewässer zurückbleiben. Absolute und relative Bewegung lassen sich mit blossem Auge nicht unterscheiden, wo nicht ein Drittes vergleichsweise herangezogen werden kann. Die Wasser, so lautet der Befehl, sollen zurück-, die Erde hervortreten: Gott ist es offenbar um die Erde zu thun. Physikalisch allerdings sind Land und Meer gleich wichtig für das Gedeihen des Kosmos. Der Vorgang offenbart Gottes oberste, unveräusserliche Herrschaft über die Erde: terra mea est, heisst es hier so gut wie Lev. 25, 23. Auf Gottes Erde muss der Mensch selbstverständlich nach Gottes Gesetz leben, das ist sein Daseinszweck.

V. 11: „Und Gott sprach: Es mache ergrünen die Erde zartes Grün von Samen erzeugendem Kraut und von Fruchtbäumen, die Samen haltende Frucht nach ihrer Art hervorbringen — über der Erde. Und also ward es.“ V. 12: „Und es machte hervorgehen die Erde zartes Grün: Kräuter, welche Samen tragen nach ihrer Art, und Bäume, welche Samen haltende Frucht nach ihrer Art hervorbringen. Und Gott sah, dass es gut war.“ V. 13: „Und es ward Abend, und es ward Morgen, ein dritter Tag.“

Die Erde, welche Gott soeben aus den Wassern gehoben, wird nunmehr, so möchte man auf den ersten Blick sagen, zu einer gewissen Theilnahme an Gottes nächster Schöpfung herangezogen: „Es mache ergrünen die Erde zartes Grün.“ Wie weit reicht diese Theilnahme? Ist hier etwa angedeutet, dass die erste Hervorbringung der Pflanzen eine gattungslose Zeugung aus der unorganischen Materie war? Durchaus nicht. Hier wie anderwärts schmiegt sich der Ausdruck dem Augenschein an. Die Pflanzen sprossen aus der Erde hervor, damit ist der Ausdruck gerechtfertigt: „Es mache sprossen die Erde“. Ob diese Sprossen in naturgemässer Weise in der Erde verborgenen Samenkörnern, oder aber in aussergewöhnlicher Weise der unorganischen Scholle selbst entsprossen, davon schweigt der Schöpfungsbericht. Einen ergänzenden Aufschluss gibt uns indessen Gen. 2, 5 f. Hier wie 1, 9 haben wir es zuvörderst mit „dem Trockenen“ zu thun: „Und jegliches Reis des Feldes war noch nicht aufgegangen auf der Erde, und alles Kraut des Feldes hatte noch nicht ergrünt, denn nicht hatte regnen lassen Gott der Herr auf Erden, noch war der Mensch da, die Erde zu bebauen: da erhob sich ein Nebel von der Erde und tränkte die ganze Oberfläche des Feldes“, und selbstverständlich brach nun auch die Vegetation hervor. Wir sehen uns hiermit ungefähr in die Mitte des dritten Schöpfungstages versetzt; zunächst wird ein Umstand nachgetragen, welchen der Schöpfungs-

bericht verschwieg: dem Hervorsprossen der Vegetation ging eine Befeuchtung der trockenen Erde voraus, dasselbe nahm dem Augenschein nach ganz in gewöhnlicher Weise seinen Anfang, Erde und Feuchtigkeit thaten das Ihrige dazu. Aber in die Schilderung nach dem Augenschein ist hier ein Raisonnement des inspirirten Erzählers verwoben. Nicht nur gibt er uns zu verstehen, dass nach der Befeuchtung des Bodens die Vegetation hervorsprosste; er sagt uns, der einzige Grund, warum sie nicht früher hervorsprosste, sei der Mangel der Befeuchtung gewesen; er setzt also voraus, dass sich der Same im Erdreich befand. Nach ihm ist die Entstehung der Pflanzen ein wahrhaftiges opus distinctionis, eine Entwicklung von bereits im Thohuvabohu Gegebenem. Die Pflanzen, ungeachtet all ihrer Schönheit, zählen nicht zum Schmuck oder Heer der Erde, das einzig mit der Bewegung begabte Wesen begreift: sie gehören zur Vollendung der Erde selbst. Die vorhergehenden drei Schöpfungen haben das Wechselverhältniss von Licht und Finsterniss, Kälte und Wärme, Nässe und Trockenheit festgestellt: sobald sich die Erde den Fesseln des Urmeeres entwunden hat, geht als das Product jener Verhältnisse die Pflanzenwelt auf.

Aber nun zum Werke selbst. Enge zu verbinden sind die beiden Formen der gleichen Wurzel: תַּדְשֵׁא דֶּשֶׁא, es mache ergrünen (die Erde) junges Grün. Alle Pflanzen erscheinen fürs erste als zarte Sprossen, sehen sich als solche ungefähr gleich und verrathen kaum erst den Unterschied der Arten. Bald aber tritt letzterer deutlicher hervor, und wie die Arten sich von der zarten Sprosse bis zur Reife entwickeln, da scheiden sie sich allesamt in zwei Klassen: „Samen tragende Kräuter", jedenfalls Gräser, Gemüse, Getreide, und „Obstbäume mit Samen haltender Frucht". Man könnte hier allenfalls an eine Eintheilung der Pflanzen nach der Fortpflanzungsweise denken; indessen, alle Pflanzen wollen gar nicht aufgeführt sein, nicht Wasserpflanzen, nicht Kryptogamen. Die Eintheilung geschieht nicht vom Gesichtspunkte der Fortpflanzung, sondern von demjenigen des Nutzens: erwähnt

werden die Nährpflanzen für Mensch und Vieh, sie werden unterschieden im Stadium der Reife, und zwar nach dem Samen. Das Auge weilt hier nicht in einem Urwalde, einer Wildniss, sondern schweift über Garten und Fruchtgefilde; wir erhalten das Bild einer unter unsern Augen aus der Erde heraus, über die Erde empor und weit über dieselbe hin sich entwickelnden Vegetation.

V. 14: „Und Gott sprach: Es werden Leuchten an der Himmelsveste, um zu scheiden zwischen Tag und Nacht, und sie seien zu Zeichen und Zeiten und Tagen und Jahren"; V. 15: „und sie seien zu Leuchten an der Himmelsveste, die Erde zu erleuchten. Und also ward es." V. 16: „Und es machte Gott die zwei grossen Leuchten: die grössere Leuchte zur Herrschaft über den Tag, und die kleinere Leuchte zur Herrschaft über die Nacht, und die Sterne." V. 17: „Und es setzte sie Gott an die Himmelsveste, die Erde zu erleuchten", V. 18: „und zu beherrschen den Tag und die Nacht, und zu scheiden zwischen Licht und Finsterniss. Und Gott sah, dass es gut war." V. 19: „Und es ward Abend, und es ward Morgen, ein vierter Tag."

Wiederum hält sich die Schilderung treu an den Augenschein, dem zufolge die Sonne das grössere, der Mond das kleinere Gestirn ist, die Sterne jedenfalls kleiner sind als beide. Damit soll nicht gesagt sein, dass man sich die Sterne als „Dingerchen" dachte [1] und dass hier dem Sternendienst durch die Verweigerung des Prädicates „gross" ein derber Stoss versetzt werde. Ps. 135, 7. 9 werden auch die Sterne den „grossen Leuchten" beigezählt und neben dem Mond als „Nachtbeherrscher" gefeiert; sie sind eben untergeordnete Mitherrscher oder, wenn man lieber will, höchste Beamte. Auch wusste man, dass die Sterne weit von der Erde weg waren, und dass die Entfernung Gegenstände kleiner erschei-

[1] Stára a. a. O. S. 192.

nen lässt; nur hatte man kein Mittel, die Verschiedenheit ihrer Entfernungen von uns zu beurtheilen, und dachte sich dieselben daher ungefähr auf gleichem Plane zu oberst am blauen Himmelsdom und über den obern Wassern. In allem diesem liegt kein Irrthum, sondern eine Beurtheilung und Ausmalung der Dinge nach dem Augenschein. Welchen gewaltigen Eindruck aber von jeher auch die Sterne auf den Menschen machten, das zeigen die Ausdrücke, in welchen allenthalben die Heilige Schrift von denselben spricht, sowie der Umstand, dass frühzeitig das Heidenthum auch die Sterne den höchsten Göttern beizählte.

Man hat mehrfach betont, Moses habe hier dem Gestirndienste entgegenwirken wollen. Allerdings stellt der Bericht die Gestirne als von Gott erschaffen hin, nicht so sehr freilich nach der in neuerer Zeit vielfach beliebten, wohl aber nach der unten zu erhärtenden nächstliegenden Auslegung des V. 14. Aber zugleich zeichnet der Bericht in so grossartigen Zügen die Functionen der Gestirne, dass sich eben hieraus eine Veranlassung zu abergläubischer Verehrung ergeben mochte. Die Fassung von V. 14—19 spricht eher für eine Entstehung vor Moses, ja vor dem Aufkommen des Gestirndienstes.

Von den Gestirnen wird zunächst ausgesagt, sie seien מְאֹרֹת, Lichtmittel, Lichtquellen, *Leuchten*. Der Ausdruck sagt uns nichts über ihre Natur, gibt aber die handgreiflichste ihrer Functionen wieder, diejenige, die jeder, der nicht blind ist, auch ohne Fernrohr gewahr wird: sie sind da, *um die Erde zu erleuchten*. Dass der Bericht die Gestirne einzig in ihrer Beziehung zur Erde auffassen würde, das wussten wir von vornherein. Dieser Function ist eine zweite coordinirt: *sie sind zu Zeichen und Zeiten und Tagen und Jahren*. Zu „Tagen“ und „Jahren“ sind sie, weil sie zur Bestimmung und Berechnung von Tagen und Jahren dienen. מוֹעֵד ist überhaupt eine bestimmte Zeit, man versteht es hier am besten von *andern* Zeiten ausser den Tagen und Jahren, namentlich auch von den Stunden. Nun erübrigen

noch die „Zeichen“, und hier kommt jedenfalls die einfachste Auslegung der Wahrheit am nächsten. Wie manchen nützlichen Fingerzeig geben nicht die Gestirne dem Landmann, dem Wanderer, dem Schiffer? Diesen beiden coordinirten Functionen der Gestirne geht dann eine dritte voran: sie sollen scheiden zwischen Tag und Nacht. Hat sich diese Scheidung nicht schon am ersten Tag vollzogen? Ja, aber anders wirken zu dieser Scheidung mit Licht und Finsterniss, anders die Gestirne. Wir wollen uns hier nicht bei Nebenumständen aufhalten, z. B. dass die Gestirne auch der Nacht einiges Licht gewähren, während ihr der erste Tag nur lichtlose Finsterniss beliess. Aber zu diesem Werk der Scheidung wirken die Gestirne mit als Herrscher, Licht und Finsterniss als Beherrschte.

Dass vom Standpunkt schlichter Naturanschauung Sonne und Mond sich darstellen als Herrscher von Tag und Nacht, kann niemand in Abrede stellen; so singen und sagen die Dichter aller Zeiten und Nationen. Woran erkennt man den Herrscher? Doch wohl an seiner majestätischen Gestalt und Bewegung, an seinem Königsornat. Wie lautlos majestätisch zieht die Sonne am Firmamente herauf, wie herrlich sind ihre directen Strahlen im Vergleiche zum diffusen Tageslicht, das alles rundum beleuchtet! Sie ist einzig, unnahbar; wo sie ist, da ist der Tag; wo sie schwindet, verschwindet auch er. Und ist auch der Mond im Vergleich zur Sonne das „kleinere“ Gestirn, wie herrlich zieht er, vom Hofstaate der Sterne in ehrfurchtsvoller Entfernung umgeben, am nächtlichen Himmel herauf und leiht selbst der Finsterniss Schönheit.

Also der Vergleich mit den Herrschern hat sicher seine Berechtigung. Er hatte aber auch seine Gefahr: seine Heranziehung bei so feierlicher Gelegenheit, in so hervorragender Stellung, in der Mitte der Schöpfungsoffenbarung barg für den Menschen eine Gefahr, die Gott nur um eines entsprechenden Vortheiles willen heraufbeschwören durfte. Wie, wenn dem Menschen Gottes Wort selbst zur Veranlassung werden sollte, zu den Gestirnen nicht mehr bloss als Beherrschern

von Tag und Nacht, sondern als Lenkern irdischer Geschicke emporzublicken? sie als Gottheiten zu verehren? Und diese Gefahr lag um so näher, als der Schöpfungsbericht, stets am Augenschein haftend, die Gestirne dem ornatus zuweist, zu dem sonst nur lebende Wesen gehören. Der Schmuck, das Heer, das Volk der Schöpfung sind eben jene Wesen, welche in das innerhalb der Schranken von Zeit und Raum fertiggestellte Weltgebäude eintreten, nicht als dessen unzertrennliche Bestandtheile, sondern als dessen bewegliche Insassen: Himmel, Erde und Meer sind fest, der ornatus ist beweglich. Und zwar bewegen Thiere und Menschen sich selbst; die Gestirne anscheinend desgleichen, denn da wird der Augenschein keine ziehende oder stossende Ursache gewahr. Es lag also die Versuchung nahe, entweder die Gestirne für beseelte, dann aber auch dem Menschen weit überlegene Wesen zu halten, oder aber sie in eine geheimnissvolle Beziehung zu den reinen Geistern zu setzen.

Da lag eine schwere Gefahr, und einer solchen hätte Gott den Menschen nicht einer blossen Metapher zulieb ausgesetzt. Er muss einen höhern, ethischen Zweck gehabt haben, indem er auf die Gestirne als Beherrscher hinwies. Wir knüpfen hier an unsere Bemerkung zum ersten Tagewerke an, in dem Unterschied von Tag und Nacht liege allenfalls ein Hinweis auf geistige, durch dieselben versinnbildete Dinge, auf Wahrheit und Irrthum, Gutes und Böses. Dann läge allenfalls in den Gestirnen als Herrschern ein Hinweis entweder auf Gott, oder auf die Engel, oder auf irdische Vorgesetzte. Nicht auf Gott; der Einzige würde nicht passend versinnbildet bloss durch ein „grösseres“ Gestirn, noch der Allgewaltige durch ein allabendlich einem andern weichendes Gestirn. Ein derartiger Symbolismus wäre eine Anleitung nicht zum Monotheismus, sondern zum Dualismus. Aber auch nicht auf die Engel; weiss auch die Offenbarung, dass die bösen Engel ein Reich haben, und zwar ein solches, das nicht zwiespältig ist, so erkennt sie denselben doch niemals Schönheit zu; hier aber würde ihnen die ganze Schönheit des nächtlichen Himmels

symbolisch zugeeignet; zudem stände ihr Reich dem Reiche des Lichtes ungefähr als gleichberechtigt zur Seite, denn die Scheidung von Tag und Nacht ist zufolge Jer. 33, 20 f. eine „vertragsmässige“. Da wären wir also wieder auf geradem Weg zum Dualismus. Also sind die himmelbeherrschenden Gestirne ein Symbol irdischer Autorität in der Familie, im Gemeinwesen. Die Ordnung am Himmel droben ist eine Mahnung, die gesellschaftliche Ordnung auf Erden zu wahren; im vierten Tagewerk, in der Mitte der Schöpfungswoche hat Gott die Magna Charta des socialen Rechtes an die Himmelsveste gemalt.

Was sagt uns dieselbe? Erstens: dem Herrscher, sei er Vater (Gen. 37, 9 f.) oder Fürst, gebührt Vorrang; einzig hebt sich die Sonne vom Tage ab, ein König mit seinem Hofstaat durchzieht der Mond das azurne Gefilde. Zweitens: Herrschaft ist Ordnung; wie sicher, wohlberechnet und frei von Uebereilung sind die Bewegungen der Gestirne, wie geordnet ist alles um sie her, wie stehen sie so recht an der Spitze des Welthaushaltes, hoch über Stürmen und Orkanen! Drittens: der Herrschaft eignet Glanz und Majestät, versinnbildet im goldenen Sonnenlicht, im silbernen Schein des Mondes. Aber der Herrschaft entquillt auch der Segen. Denn wie die Gestirne Herrschaft üben droben an der Himmelsveste, wo die obern Wasser aufgespeichert sind, der Trockniss zum Segen, so wird die Hochachtung der Autorität in Familie und Gemeinwesen ein Quellborn reichen irdischen Segens. Wohl ihm, der die Zeichensprache der Gestirne versteht, wenn sie dem Wanderer, dem Schiffer freundliche Zeichen geben; wohl ihm, der auf die von ihnen bestimmten Zeiten acht hat; aber noch viel mehr wohl ihm, der, wie die Himmel droben den Gestirnen, so hienieden den Eltern und Vorgesetzten Gehorsam und Ehrfurcht erzeigt! Wie unter der Gestirne Walten Segen und Ueberfluss die Erde erfreut, so wird es jenen auf Erden wohlergehen, welche in Familie und Gemeinwesen die Autorität heilig halten.

Ja, unsere Magna Charta versinnbildet nicht bloss die Achtung der Autorität in der einen Familie, im einen Gemeinwesen; sie empfiehlt die Achtung der Rechte des fremden Hauses, des fremden Gemeinwesens, und zwar, so scheint uns, auf eine vormosaische, dem exclusiven Nationalsinn durchaus fremde Weise. Nie greift die Sonne über in den Bereich der Nacht, nie ringen die Sterne um die Herrschaft des Tages; nicht verlangt die Nacht nach dem Golde des Tages, nicht missgönnt der Tag der Nacht ihr silbernes Licht; beide begnügen sich mit der ihnen vom Schöpfer zuerkannten Ehre. So ehre der Mensch des Nächsten Recht. Und wärest du auch reicher als dein Nächster an Erdengut und Macht, reicher nach deinem Dafürhalten an Wahrheit und sittlichem Werth, wie der Tag lichtreicher ist als die Nacht: achte die Schranken, welche der Schöpfer gesetzt hat, der regnen lässt über die Guten und die Bösen, der Licht und Finsterniss, Wahrheit und Trug, Gutes und Böses nebeneinander bestehen lässt bis zur festgesetzten Zeit.

Man begreift, dass der Hinweis auf die Herrscher droben auf die Menschen der Urzeit einen tiefen Eindruck machte, dass sie Könige mit der Sonne verglichen, und dass bald sogar Könige sich für Söhne der Sonne oder der durch die Sonne versinnbildeten Gottheit ausgaben.

Liegt nun aber dem vierten wie dem ersten Tagewerke eine ethische Beziehung zu Grunde, dann fragt man mit Fug und Recht, ob eine solche nicht auch dem zweiten und dritten Tagewerke zuerkannt werden muss. Da haben wir auf der einen Seite die Himmelsveste als Symbol der Beständigkeit, Unveränderlichkeit, auf der andern Seite den Pflanzenschmuck der Erde als das biblische Sinnbild der Hinfälligkeit und Veränderlichkeit. Ist doch das „schnell verdorrende Gras" ein häufig wiederkehrendes Bild der Vergänglichkeit; und vergänglich wie das Gras ist auch alles Erdenleben, das mittelbar oder unmittelbar vom Grase zehrt. Und doch bilden die Erde drunten und die Veste droben eine Welt, einheitlich ins Dasein gerufen durch das Machtwort des einen Schöpfers. Sie sind für einander da, die Vergänglichkeit für die Unvergäng-

lichkeit: sursum corda! Selbst die Herrscher droben sind der Erde nicht fremd, sie weisen ihr Jahre, Tage und Stunden, bis dereinst der letzte Tag zur Neige geht und die letzte Stunde schlägt. Sie schreiben der Vergänglichkeit ihre Gesetze vor im Wandel der Jahreszeiten. O, wer die unfassbaren Pfade erlauschte, auf denen die obern Wasser niederkommen zur Erde! Wer sich emporschwingen könnte zur Veste, deren Beherrscher nicht Speise noch Trank zu sich nehmen und doch leben, sich nicht begatten noch vermehren, aber auch nicht vergehen! Den Weg deutet dann das vierte Tagewerk an: Wollt ihr hinaufgelangen, nun so beherzigt die Mahnung der Herrscher droben, leuchtet durch sittlichen Wandel, gehorchet und dienet.

Nun müssen wir aber zu den Anfangsworten des Tagewerkes zurückkehren. Dass die Gestirne erst am vierten Tage sollten geschaffen worden sein, hat begreiflicherweise manche Exegeten kopfscheu gemacht, und so wies bereits Cajetan darauf hin, es heisse V. 14 nicht: „Es werden Leuchten", sondern: „Es werden Leuchten, um zu scheiden u. s. w."; man brauche also die Worte nicht dahin zu verstehen, es seien jetzt erst die Gestirne geworden, sondern es sei jetzt erst ihr Licht zur Erde vorgedrungen, und so seien sie jetzt erst in den Stand gekommen, Tag und Nacht zu scheiden; die Gestirne waren früher schon da, aber sie wurden erst am vierten Tage sichtbar. Das heisst denn doch mit einem Lamed Wucher treiben. Nach dem, was wir soeben über die Himmelsherrscher gesagt haben, ist es klar, dass der Bericht gerade von den Gestirnen es unzweideutig aussprechen musste, sie seien von Gott erschaffen worden, sonst würde der Text V. 14—19 geradezu verfänglich, und vom Verschweigen ihres Ursprunges bis zur Annahme ihrer Ursprunglosigkeit war nur ein Schritt. Das „Es werden" V. 14 muss gleichbedeutend sein mit dem „Es werde" V. 3. 6 und überdies mit dem „Es machte" V. 16, sowie dieses mit dem „Es machte" V. 7. 25 und dem „Es schuf" V. 21. 27[1].

[1] Vgl. Dr. P. Schanz, Apologie des Christenthums I (2. Aufl., Freiburg i. Br. 1895), 554.

Darum haben denn auch Vulgata wie Septuaginta übersetzt: „Es werden Leuchten *und* sie sollen scheiden“. Sicherlich wäre niemand auf die andere Auslegung verfallen, hätte ihm nicht die naturwissenschaftliche Schwierigkeit wie ein Alp auf der Seele gelegen. Wir haben es uns nun einmal zur Aufgabe gesetzt, den Text einzig aus sich selbst heraus zu erklären; wir haben uns um dessentwillen schon mehrere Ungeheuerlichkeiten gefallen lassen, z. B. dass die Erde in trockenem Zustand den Fluthen entstieg; wir nehmen also auch noch dieses mit in den Kauf, die Gestirne sind erst am vierten Tage entstanden.

V. 20: *„Und Gott sprach: Es sollen wimmeln die Gewässer ein Gewimmel lebender, athmender Wesen, und Flugthiere sollen fliegen über der Erde an der Himmelsveste.“* V. 21: *„Und es schuf Gott die grossen Wasserthiere und alle sich bewegenden, athmenden Lebewesen, von denen die Gewässer wimmeln, nach ihren Arten, und alle geflügelten Flugthiere nach ihrer Art. Und Gott sah, dass es gut war.“* V. 22: *„Und es segnete sie Gott mit den Worten: Seid fruchtbar und mehret euch, und erfüllet die Gewässer im Meere; und die Flugthiere sollen sich mehren auf Erden.“* V. 23: *„Und es ward Abend, und es ward Morgen, ein fünfter Tag.“*

Das יִשְׁרְצוּ שֶׁרֶץ V. 20 entspricht dem תַּדְשֵׁא דֶּשֶׁא V. 11; während letzterer Ausdruck den Gedanken einleitet, die Pflanzenwelt habe mit ihren *zartesten Ansätzen* begonnen, um sich noch am selben Tage zu voller Reife zu entwickeln, malt unser Ausdruck die *Menge* des in den Wassern erwachenden Lebens. Allerdings tritt diese Menge da am stärksten hervor, wo sich *junges* Leben in den Wassern tummelt; ob etwa der Ausdruck darauf hindeutet, dass auch das Thierleben in einem Tagewerke von den ersten selbständigen Anfängen bis zur vollen Reife sich entwickelt habe? Die Thiere erscheinen, wie die Pflanzen, in *Arten* geschieden. Von den Flugthieren werden keine *Klassen* angegeben, wozu doch um so eher

Veranlassung vorlag, als das hebräische Wort nicht bloss die eigentlichen Vögel, sondern ebenso geflügelte Säugethiere und Insecten begreift; im Hausstande des Urmenschen hatte, so scheint es, das Federvieh noch keinen Platz gefunden. Wie die Pflanzen, so betrachtet der Bericht auch die Vögel ausschliesslich vom Standpunkte des unmittelbaren Nutzens, welchen sie dem Menschen im primitiven Zustand des Ackerbau- und Hirtenlebens gewähren, und da lohnt es sich nicht, die Flugthiere in Klassen einzutheilen. Bei den Wasserthieren ist das Eintheilungsprincip dasselbe wie bei den Gestirnen: von den grössern wird auf die kleinern übergegangen. Unter den grössern mögen Krokodile, Wasserschlangen u. dgl. mit einbegriffen sein. Dieselben sind naturgemäss der Zahl nach geringer, in ihren Bewegungen sicherer, während den kleinern Wasserthieren V. 21 flinkere Bewegung und grössere Zahl nachgesagt wird: „die sich bewegenden (tummelnden), von denen die Gewässer wimmeln“. Wie übrigens V. 10 mit Uebergehung der Flüsse nur vom Meere die Rede war, so werden V. 22 nur Meeresthiere erwähnt.

Ueber die Entstehungsweise all dieser Lebewesen schweigt der Erzähler; sie wimmeln im Wasser, sie fliegen über der Erde, ohne dass man genauer erfährt, woher sie gekommen. Dem Erzähler ist es einzig um Bevölkerung der verschiedenen Naturbereiche zu thun, nicht um tiefer liegende Aufschlüsse.

Im Gegensatz zu den Pflanzen heissen Thiere und Mensch (2, 7) נֶפֶשׁ חַיָּה, sich bewegende, athmende Wesen; das Leben wird nach dem Augenschein beschrieben. Wo spontane Bewegung, da ist Wahrnehmung; nur durch sie wird die Bewegung sicher und zweckentsprechend. Wo Wahrnehmung, da ist Verlangen, Brunst, Begattung. So hat denn Gott den Pflanzen die Fortpflanzung auferlegt, aber nicht durch einen an sie gerichteten Segensbefehl; man bestimmt diejenigen nicht durch Wort zum Handeln, denen jede Wahrnehmung abgeht, die das Wort auf keine Weise wahrzunehmen und zu verstehen vermögen. Er heisst die Erde, aber auch wieder, ohne seine Rede direct an sie, die der Wahrnehmung entbehrt,

zu wenden, *Samen tragende* Gewächse hervorbringen. Für die Gewächse ist sein und Samen treiben eines und dasselbe. Beim Thier ist die Befruchtung spontan, es erfasst auch gewissermassen den Sinn des an dasselbe gerichteten Wortes. So *spricht* denn Gott zu den Thieren, er *befiehlt* die Vermehrung, und da dieser Befehl zugleich eine Verheissung des nothwendigen Beistandes ist, so wird er zum *Segen*. Man beachte, wie bei den Wasserthieren der Segen darauf abzielt, dass sie „die Wasser des Meeres erfüllen", während eine ähnliche Wirkung nicht von Vögeln und Landthieren, sondern einzig V. 28 von Menschen gefordert wird. Der Mensch hat zwar Gewalt über die Fische des Meeres V. 28, sie sind seinetwegen da; aber das Meer ist nicht sein Heim, und darum „erfüllt" er es auch nicht, er benutzt es nur.

V. 24: *„Und Gott sprach: Es mache hervorgehen die Erde athmende, lebende Wesen nach ihrer Art: Herdenthiere, kleines Gethier und Thiere des Feldes nach ihrer Art. Und also ward es."* V. 25: *„Und es machte Gott die Thiere des Feldes nach ihrer Art, und die Herdenthiere nach ihrer Art, und all das kleine Gethier der Erde nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war."*

Der sechste Tag hat wie der dritte zwei Werke, die Erschaffung der Landthiere und die des Menschen. Die Herdenthiere בְּהֵמָה werden sonst häufig[1] eingetheilt in grosse und kleine, בָּקָר und צֹאן. Kriechthiere, רֶמֶשׂ ist das kleinere Gethier, mit oder ohne Füsse, Schlangen, Maulwürfe u. s. w., das gewiss nicht in Herden gezogen wird, aber sich gern in Haus und Hof und auf dem Felde herumtreibt. חַיַּת הָאָרֶץ ist das Wild. Die Eintheilung erfolgt so ganz vom Standpunkte des Hirten und Ackerbauers. Da sind V. 24 zuerst die ihm am nächsten verbundenen, die Herdenthiere; dann solche, welche zwar nicht zu seinem Viehstand gehören, aber doch häufig in Haus und Hof befunden werden; endlich die fremden, das Wild. V. 25 ist die Aufzählung etwas verschieden, das

[1] Z. B. Lev. 1, 2.

Wild wird vorangestellt, entweder rein zufällig oder gleichsam ordine dignitatis, weil ja die Potentaten des Thierreiches sich unter den wilden Thieren finden.

Wurde die Entstehungsweise der Luft- und Wasserthiere stillschweigend übergangen, so kehrt bei den Landthieren eine der V. 11 von den Pflanzen gebrauchten analoge Wendung wieder: „Es mache hervorgehen die Erde.“ Nur ist die Erde V. 24 nicht ganz dieselbe wie die Erde V. 11. Dort war es die kahle Erde, welche nach Gen. 2, 5 f. aus dem in ihrem Schosse liegenden Samen die Pflanzen hervorgehen liess; hier ist es die mit Kräutern, Gestrüpp und Wald bekleidete Erde, welche aus den Falten ihres bunten Teppichs die Thiere hervorzaubert. Sie haben das Leben jedenfalls nicht von andern ausgewachsenen Thieren auf dem Wege der Zeugung und Geburt erhalten. Ihr Leben wird nicht als ein Gotteshauch dargestellt, es steht tiefer als des Menschen Leben, da bei diesem das Woher angegeben, bei jenen verschwiegen wird. Ihre Leiber wurden nach Gen. 2, 19 aus der Erde geformt, jedenfalls nicht wie des Menschen Leib von Gottes Hand, sondern auf Gottes Wort. Aber wie hat Gott in den Lehm die Form gebracht? Einzig durch sein allmächtiges Eingreifen? oder indem er die leblose Materie zur Hervorbringung des Lebens befähigte? oder indem er höhere Thierformen aus niedrigern sich entwickeln liess? Derartige Vorgänge müssten sich jedenfalls dem Augenschein entziehen und gehören darum nicht in eine Darstellung, die ganz und gar am Augenschein haftet. Es lässt sich aus Gen. 1 nichts, weder für noch gegen den Darwinismus entnehmen.

V. 26: „Und Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Ebenbild und Gleichniss, und er herrsche über die Fische des Meeres, und über die Vögel des Himmels, und über das Vieh und über die ganze Erde, und über alles kleine Gethier, das sich auf Erden bewegt.“

Das zweite Werk des sechsten Tages ist die Krone der sichtbaren Schöpfung. Es wird ausführlicher gegeben als

jedes andere. Während die Erschaffung des Lichtes in kurzen, kräftigen Zügen berichtet wurde, wird die Erschaffung des Menschen umständlich erzählt; die Sprache ist majestätisch, erhebt sich V. 27 sogar zu poetischer Gliederung; vor dieser Beschreibung der Einführung des Erdenherrschers in sein Erdenreich erblasst selbst die Darstellung im vierten Tagewerk der Einführung der Himmelsherrscher in ihr Himmelreich. In den vorhergehenden Werken befahl Gott, jetzt geht er mit sich selbst zu Rathe: „Lasset uns den Menschen machen." Das ist kein Gotteswort an die Engel, nach deren Ebenbild der Mensch nicht erschaffen ist; es ist ein Gotteswort an Gott gerichtet. Da die Worte Gen. 3, 22: „Siehe, Adam ist geworden wie einer von uns", sicherlich auf eine Mehrheit göttlicher Personen hinweisen, so sind wir vollkommen berechtigt, auch in den Worten Gen. 1, 26 einen Hinweis auf die heiligste Dreifaltigkeit zu finden. Einen Hinweis, sagen wir; denn was religiöse Belehrung angeht, ist ja überhaupt unser Bericht an Hinweisen reich, und wie im ersten bis vierten Tagewerk Hinweise auf die sittliche Ordnung, so liegt im Gottes-Ebenbild ein Hinweis auf des Lebens Ziel und Würde, im Gottes-Rathschluss V. 26 ein Hinweis auf die Vielheit im Einen und die ganze aus derselben sich entwickelnde übernatürliche Ordnung.

Nicht Erde, nicht Gewässer, keine der von Gott bereits verwirklichten Schöpfungen wird zu Hilfe gerufen und mit der Hervorbringung des Menschenleibes betraut. Die Erde Gen. 2, 7 wird zwar zu Hilfe genommen, weil der Mensch eben von der Erde ist, de terra terrenus; aber sie wird nicht zu Hilfe gerufen, sie nimmt rein passiv an der Hervorbringung theil, in ihrer elementarsten Zergliederung als „Staub" wird sie von Gott „geformt". Sie liefert die Materie, aber die Form liegt durchaus über den Bereich ihrer Kräfte hinaus. Diese Form ist die Gottes-Ebenbildlichkeit.

Die Erde, vom Nebel 2, 6 befeuchtet, mag die Pflanzen sprossen, später die Thiere hervorgehen lassen: hier gehören Materie und Formen gewissermassen der Erde an, letztere kommen, man weiss nicht woher, sozusagen aus der Erde

heraus; dem Augenscheine nach wäre sogar die Möglichkeit einer gattungslosen Zeugung nicht ausgeschlossen. Wie ganz anders beim Menschen! Auch hier freilich haben wir den befeuchteten Staub, den Lehm. Dieser Lehm konnte auf Gottes Geheiss verschiedene Formen hervorgehen lassen, aber nicht die Form der Gottes-Ebenbildlichkeit. Gott, der einzig das Urbild kennt und schaut, ist auch der einzige, der dieses Ebenbild schaffen darf und kann, dieses so „ganz ähnliche Ebenbild": denn dies ist die Bedeutung des Doppelausdruckes „in unserem Bilde und nach unserem Gleichniss". Der Ausdruck besagt nicht, dass es über der sichtbaren Schöpfung kein Ebenbild, kein vollkommeneres Gottes-Ebenbild gibt als den Menschen; wohl aber, dass in der sichtbaren Schöpfung der Mensch allein Gottes Ebenbild ist. Die Gottähnlichkeit, die in zerstreuten Strahlen alles durchleuchtet, das da gut ist, ist jedenfalls in den übrigen materiellen Geschöpfen eine viel entferntere; im Menschen sammeln sich die Strahlen und Züge alle zum Ebenbild.

Wenn Gott in sichtbarer Gestalt und mit menschlichem Antlitz sein Ebenbild aus dem Lehme formt, so mögen wir uns vorstellen, dass er auch dieses Gebildes Züge zum Ebenbilde der Züge seines eigenen Antlitzes formt. Das Ebenbild Gottes, sagen uns die Kirchenväter, lässt sich auch im Körper wahrnehmen; vor allem aber finden sie dasselbe in der geistigen, unsterblichen Seele, dem Abglanz Gottes, des reinen, ewigen Geistes, im Verstand und Willen, dem Widerschein göttlichen Denkens und Wollens; dann in der als Nachbild göttlicher Vorsehung dem Menschen über die sichtbare Schöpfung übertragenen Herrschaft; endlich in dem diese Herrschaft ausdrückenden aufrechten Gange, in der Gedanken und Willen kundgebenden Sprache, im Blick, in den Zügen. Das ist Gottes natürliches Ebenbild im Menschen; von diesem allein spricht ausdrücklich der Schöpfungsbericht, aus diesem allein leitet er des Menschen Herrschaft über die Thiere her. Doch mag man sagen, dass, wie im Unterschied von Licht und Finsterniss der Unterschied zwischen Gutem und Bösem,

so auch im natürlichen Ebenbild das übernatürliche versinnbildet und angedeutet wird.

Wohl mögen wir da begreifen, warum Gott mit Bedacht an die Hervorbringung dieses Ebenbildes herantritt: „Lasset uns den Menschen machen.“ Nicht als bedürfte sein ewiger Rathschluss nochmaliger Erwägung, nicht als vermöchte er nicht mit einem einfachen fiat Welten reiner Geister ins Dasein zu rufen. Aber der Mensch steht hoch über der vernunftlosen Schöpfung, dem Leibe nach zwar den Thieren, der Seele nach Gott verwandt. Gottes höchstes Werk und die Krone aller untergeordneten Schöpfungen ist die Hervorbringung des göttlichen Ebenbildes.

In den vorhergehenden Schöpfungen ward die Wohnung hergerichtet, das Reich gegründet, in welchem der Mensch, Gottes Ebenbild, eine Stellung einnehmen soll, das Nachbild derjenigen, welche Gott selbst im Weltall innehat: „Und er soll herrschen über die Fische des Meeres, und über die Vögel des Himmels, und über das Vieh und über alle wilden Thiere der Erde, und über das kleine Gethier, das sich auf Erden bewegt.“ So ursprünglich der Text; vgl. unsern Commentarius. Alle Klassen des Thierreiches sind dem Menschen unterstellt: von den Gewässern geht die Aufzählung über zur Luft, von der Luft zur Erde, wo zuerst die dem Menschen näherstehenden Herdenthiere erwähnt werden, dann die wilden Thiere, endlich das kleinere Gethier: ein universelles Reich, das die ganze irdische Schöpfung umfasst. Beherrscht werden übrigens bloss die lebenden, d. h. die mit Bewegung begabten Wesen; die leblosen Geschöpfe werden besessen (V. 29 f.); die Heerscharen des Himmels droben bilden ein selbständiges Reich.

V. 27: „Und es schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie.“

Der Unterschied der Geschlechter ist V. 21. 24. 25 auch enthalten in dem Ausdruck „nach ihrer Art“; die Art kann ohne den Unterschied der Geschlechter nicht bestehen, noch

kann sich der Vermehrungssegen ohne denselben verwirklichen. Während aber der Thierarten viele sind, ist die Herrscherfamilie bloss eine, der Mensch ist eines in allem, Gattung und Art; daher treten hier an Stelle obigen Ausdruckes die Worte „Mann und Weib“.

Die Erzählung des Schöpfungsherganges ist übrigens V. 27 stark verkürzt. Nachträge bietet Gen. 2 die „Geschichte des Himmels und der Erde“. Nach dieser ward zuerst der Leib des ersten Menschen aus Lehm gebildet, dann ihm die Seele eingehaucht. Der Mensch ward ins Paradies eingeführt und ihm da der Genuss der Frucht eines Baumes unter Androhung des Todes verboten; die Thiere wurden ihm vorgeführt und von ihm benannt, dann folgte die Erschaffung des Weibes. Da nun Gen. 1, 27 die Erschaffung auch des Weibes erwähnt, und Gottes Worte V. 28 ff. an Mann und Weib gerichtet sind, so fallen die erwähnten Vorgänge ins zweite Werk des sechsten Tages hinein, sie gehören sachlich vor das letzte Glied des V. 27. Es liegt uns hier nicht ob, das Verhältniss der „Geschichte des Himmels und der Erde“ zum Schöpfungsbericht zu erörtern. Warum jene Vorgänge im Schöpfungsbericht keinen Platz fanden, liegt auf der Hand: das Hexaemeron ist in eine genau gegliederte Form gegossen, in welcher für die Erzählung jener Vorgänge kein Platz war. Sie wurde also mit Fug und Recht in den nachfolgenden Abschnitt verwiesen.

V. 28: „Und es segnete sie Gott, und es sprach zu ihnen Gott: Wachset und mehret euch, und erfüllet die Erde und unterwerfet sie euch, und herrschet über die Fische des Meeres, und über die Vögel des Himmels, und über alle Thiere, die sich bewegen auf Erden.“

Die erste Hälfte der Segensworte ist gleichlautend mit dem V. 22 den Luft- und Wasserthieren gespendeten Vermehrungssegen. Dazu wird die V. 26 dem Menschen zuerkannte Herrschaft über die Thierwelt demselben nun auch feierlich übertragen. Das Ganze wird nach der Sündfluth

Gen. 9, 1 f. wiederholt. Dass der Vermehrungssegen V. 28 auch die im ersten Tagewerk des sechsten Tages erschaffenen Landthiere mit einbegriff, versteht sich von selbst und scheint uns zudem Gen. 8, 17 ausgesprochen. Dass er denselben aber hier nicht ausdrücklich zugewendet wird, hat seinen guten Grund. Die Vermehrung der Landthiere, viel mehr als diejenige der Luft- und Wasserthiere, wird durch diejenige des Menschen beeinflusst; wo sich die Menschen einmal in grösserem Massstab mehren, mindern sich die Landthiere in entsprechendem Verhältniss. Mehrere werden vom Menschen für seine Zwecke verbraucht, andere als schädlich ausgerottet, das Hirtenleben vom Landbau und Stadtleben zurückgedrängt.

V. 29: „Und Gott sprach: Siehe, ich habe euch alle Samen tragenden Gewächse gegeben auf der ganzen Erde, und alle Bäume mit Samen haltender Baumfrucht; zur Speise sollen sie euch sein.“ V. 30: „Und allen Thieren des Feldes und allen Vögeln des Himmels und allem Gethier der Erde, in dem ein Lebenshauch ist, habe ich alles grüne Kraut zur Speise (gegeben). Und also ward es.“

Die V. 11 f. namhaft gemachten Pflanzenklassen kehren hier wieder. Dem Menschen werden Cerealien und Baumfrüchte zur Nahrung angewiesen, den Thieren das grüne Kraut. Wir haben hier kein Speisegesetz. Der Mensch hat gewiss von Anfang an Milch und Honig genossen; das Gemüse gehört vielfach zum grünen Kraut; dagegen bilden Cerealien und Baumfrüchte auch wieder die Lieblingsnahrung mancher Thierklassen; auch im Paradies assen die Raubthiere Fleisch, die Schlange frass „Staub“ (Gen. 3, 14), Insecten wurden erhascht und verspeist. Nachdem V. 28 das Verhältniss des Menschen zur Thierwelt geregelt hat, regelt V. 29 f. das Verhältniss der Pflanzenwelt zu den Lebewesen. Gott hat für die Lebewesen den Tisch gedeckt, die Pflanzen im allgemeinen sind da zur Nahrung; Cerealien und Baumfrüchte sollen die Nahrung hauptsächlich des Menschen, und zwar dessen Hauptnahrung sein, während grünes Kraut hauptsächlich als Thier-

futter dienen soll, und als Hauptnahrung der dem Menschen nächststehenden Thierklassen, des Viehes, welches hier unter חַיַּת הָאָרֶץ miteinbegriffen ist. Oder man mag sagen: die Verse 29 f. sind eine ganz allgemeine Anweisung an den Landmann: Cerealien und Baumfrüchte sind fürs Haus, das grüne Kraut ist Viehfutter. Der erste Mensch sollte zugleich Viehzucht und Ackerbau treiben; er betrat die Welt nicht als Nomade, sondern als sesshafter König der Schöpfung.

V. 29 schliesst mit den Worten לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה, „zur Speise soll es euch sein“; V. 30 mit dem Worte לְאָכְלָה, „zur Speise“, mit folgendem וַיְהִי־כֵן, „und also ward es“. Letztere Formel der „Erfüllung“ steht hier offenbar an unrechter Stelle; stand sie ursprünglich im Text, so muss sie sich am Ende von V. 26 befunden haben. Was soll sie aber am Ende von V. 30? Sie soll doch nicht besagen, dass nun wirklich der Mensch sich darangab, Cerealien und Baumfrüchte zu essen. Wie, wenn hier diese Formel, in leicht erklärlicher Weise, einer Entstellung der Worte יִהְיֶה לָהֶן ihre Entstehung verdankte: „zur Speise soll es ihnen sein“? So hätten V. 29 und V. 30 einen ebenmässigen Abschluss, im richtigen Einklang mit der symmetrischen Gliederung des ganzen Hexaemeron.

V. 31: *„Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Und es ward Morgen, und es ward Abend, der sechste Tag.“*

Die Landthiere wurden bereits V. 25 gelobt; das Lob V. 31 gilt also zunächst dem Menschen; wäre nicht auch er gut gewesen, so hätte man nicht sagen können, es sei „alles“ sehr gut. Das Lob gilt nicht ausschliesslich dem Menschen, weil eben das Wort „alles“ über den Menschen hinausreicht. Ja es wird dem Menschen auch nicht *ausdrücklich* zuerkannt, wie das beim Lichte V. 4 der Fall ist und sich bei andern Schöpfungen aus dem Context ergibt. Der Mensch, mit freiem Willen begabt, nimmt eben eine ganz andere Stellung ein als die vernunftlose Schöpfung. Einmal tritt er ganz so ins Dasein, wie ihn der Schöpfer haben wollte, und verdient insofern Gottes Lob: er ist gut. Zugleich hat die

sichtbare Schöpfung in seiner Erschaffung ihren Abschluss gefunden und ist „vollendet“ (Gen. 2, 1): sie ist sehr gut. Aber der Mensch selbst ist durch seine Erschaffung erst an den Ausgangspunkt einer Entwicklung gestellt, und erst, wenn sich seine Tholedoth zu Gottes ganzer Zufriedenheit abgewickelt haben, erst beim Gerichte, das am Ende des Erdenlebens statthat, kommt die Frage zur Entscheidung, ob er gut, sehr gut sei. Während seines Erdenwallens mag der Mensch wohl bekennen, dass er selbst nicht gut ist; er mag sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass auch andere nicht gut sind, dass sie ihm Unrecht zufügen, ihn verfolgen; aber das halte er jederzeit unentwegt fest, dass Gottes Walten und Gottes Vorsehung gut, sehr gut ist, dass Gott alles zum Besten lenkt, und dass nichts demjenigen wahren, bleibenden Nachtheil zuzufügen vermag, der treu und standhaft zum Allguten hält.

Der sechste Tag ist der erste im Bericht, welcher den bestimmten Artikel hat: „der sechste Tag“. Die Woche wird bestimmt durch den Schlusssabbat, als Ruhe, welche auf die Arbeit folgt. Daher fehlt anfänglich die Bestimmung: „ein erster, ein zweiter Tag“, aber Gen. 2, 2: „der siebente Tag“ und Gen. 1, 31, durch den Gegensatz zum siebenten bestimmt: „der sechste Tag“.

Der Abend des Tages, an welchem Gott zum Menschen gesprochen V. 28 ff., war doch wohl ein gewöhnlicher Abend, und der Tag ein gewöhnlicher, 24stündiger Tag. Ist doch V. 28—30 einfache historische Wiedergabe des vom Menschen Gehörten. Eine solche Wiedergabe folgt den gewöhnlichen, allgemein recipirten Zeitmassen, nicht Perioden, kosmischen Tagen u. dgl. m. Zudem ist der siebente Tag ein 24stündiger Tag, also nothwendig auch der sechste. Uebrigens ist die Sache, exegetisch betrachtet, zu selbstverständlich, als dass man viele Worte über dieselbe verlieren sollte.

Kap. 2, V. 1: „So wurden vollendet Himmel und Erde und all ihr Heer.“ V. 2: „Und es vollendete Gott am sechsten Tage sein Werk, das er gemacht,

und er ruhete am siebenten Tag von all seinem Werk, das er gemacht"; V. 3: „und es segnete Gott den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm geruht von all seinem Werk, das er machend geschaffen hatte."

Waren Gen. 1, 1 f. eine Einleitung, so ist 2, 1, der das Hexaemeron in einem kurzen Satz zusammenfasst, zugleich Schluss des Vorhergehenden und Uebergang zum Folgenden. Die „Vollendung von Himmel und Erde" geht auf das opus distinctionis, die „Vollendung all ihres Heeres" auf das opus ornatus zurück. Darum dürfen wir hier so wenig wie dort unter dem „Himmelsheer" die Engel verstehen, sondern einzig das vierte Tagewerk.

Diese Vollendung findet offenbar ihren Abschluss am sechsten Tag, wie richtig V. 2 mit dem Samaritanus die Septuaginta und die Peschito lesen. Vollendet war die Schöpfung dann, als Gott sah, dass alles sehr gut war; von diesem Augenblicke an blieb nichts mehr zu thun übrig. Auch liegt dem ganzen Schöpfungsbericht die Auffassung zu Grunde, dass auf die vollendete Arbeit die Ruhe folgt.

Der siebente Tag, wie die sechs vorhergehenden ein von Morgen zu Morgen reichender, 24stündiger Tag, hält sich nicht an die den Werken des Hexaemeron eigenthümliche Gliederung. Er hat kein Schöpfungswerk und darum auch kein „Gotteswort", keine „Erfüllung", keine „Beschreibung", keine „Benennung". An Stelle der Schöpferarbeit tritt die Schöpferruhe. Aber ganz jener Gliederung entfremdet ist der siebente Tag auch nicht. Es bleibt die Segnung und neben dieser, etwa der „Belobung" entsprechend, die Heiligung; denn das Heilige ist ja in mehr als gewöhnlichem Masse gut, sehr gut. Die Sprache, der Fesseln des Schemas ledig, fliesst ruhig, wie ein Strom, welcher, der Felsenenge entronnen, in breiterem Bette durch die Ebene sich hinzieht. Der vorangegangenen Vollendung der sichtbaren Welt wird V. 1 f. zweimal gedacht; dann wird Gottes Ruhe erwähnt und die zum Gedächtniss dieser Ruhe vollzogene Segnung

und Heiligung. Mit dieser ruhig sanften Note, ohne gewaltigen Schlussaccord, klingt der Schöpfungsbericht aus.

Am siebenten Tag ruht Gott von der Arbeit. מְלָאכָה, von לָאַךְ senden, z. B. mit einer Botschaft oder zu einer Arbeit, also die Arbeit. Es bezeichnet Lev. 13, 48 die Arbeit des Lederarbeiters, 1 Par. 23, 4 die Dienstleistungen der Leviten im Tempel, 1 Esdr. 3, 8 den Tempelbau, also die Arbeit der Bauleute, Handwerker, Ackerbauer, überhaupt die knechtliche Arbeit Ex. 20, 9 f. u. s. w. Gottes Arbeit waren die Schöpfungswerke, welche er in mühelosem, allmächtigem Wirken vollbracht hatte, während der Mensch sich bei seiner Arbeit abmüht und seine Kräfte erschöpft. Gott bedarf der Ruhe nicht; wenn er sich uns offenbart als ein Arbeiter, der schafft und ruht, so geschieht es, um uns zu verstehen zu geben, dass auch in unserem Schaffen Arbeit und Ruhe sich ablösen sollen. Uebrigens ist Gottes wie auch des Menschen Sabbatruhe keine absolute Ruhe, sondern bloss Ruhe von schöpferischer Thätigkeit; auch der siebente Tag hat sein Werk, die Segnung und Heiligung des Sabbat.

Gott hatte den Lebewesen einen Segen gespendet; jetzt segnet er den siebenten Tag. Gottes Segen ist jederzeit eine Quelle des Wohlergehens, bei den Lebewesen war er ein Vermehrungssegen. Der Tag selbst, der leere Zeitabschnitt, kann nicht Empfänger eines Segens sein, noch kann bei ihm von einem Wohlergehen die Rede sein. Gesegnet wird durch den Sabbat der Mensch, der in gottgefälliger Weise den Sabbat beobachtet. Ihm soll es wohl ergehen. Ein bloss leibliches Wohlergehen mit Ausschluss des geistigen, oder ein bloss natürliches mit Ausschluss des übernatürlichen, und das als das letzte Wort des Schöpfungsberichtes, wäre gar kein wahrer Segen. Um den Preis der Beobachtung des Sabbat erhält der Mensch Antheil an all dem Segen, dessen seine Natur fähig und bedürftig ist.

Gott heiligte aber auch den siebenten Tag. Geheiligt wird ein Gebäude, ein Gefäss, eine Person, wenn sie profaner Verwendung entzogen, einzig dem Dienste Gottes zugeeignet werden. Die Heiligung ist durchaus nicht gleichbedeutend

mit der Ruhe. Diese war der Grund, jene deren Folge und Gedächtniss. Die Schöpferruhe fand bloss am ersten Sabbat statt, denn bloss an diesem ruhte der Schöpfer von weiterer Schöpferarbeit aus („weil er an ihm geruht"); in den nachfolgenden Wochen gab es, wie keine Schöpferarbeit, so auch keine Ruhe von der Schöpferarbeit. Dagegen Segnung und Heiligung erstrecken sich auf den ersten und alle folgenden Sabbate, denn das Werk des siebenten Tages ist ein bleibendes, wie die Werke der übrigen Tage.

So ist denn jeder siebente Tag fortan geheiligt, d. h. dem Dienste Gottes in besonderer Weise zugeeignet. Vor allem gehört er also nicht dem Dienste des Menschen, der Bestellung seiner Arbeit und seiner Geschäfte; in Hinsicht auf diese ist er nothwendig ein Tag der Ruhe. Aber Ruhe ist noch keine Heiligung, sie ist deren Vorbedingung oder, wenn man lieber will, deren negative Seite. Jedenfalls muss aber die Heiligung auch eine positive Seite haben. Der siebente Tag ward eingesetzt zum Gedächtniss nicht einfach göttlicher Ruhe, sondern der Gottesruhe nach der Gottesarbeit (V. 3), also der Arbeit und der Ruhe, zu einem Gedächtniss des Schöpfungs-Heptaemerons; und zwar zu einem der Menschheit gemeinsamen, öffentlichen Gedächtniss, das nicht anders begangen werden konnte als durch öffentlichen Cult. Gegenstand dieses Cultes musste vor allem Gottes Lob sein, zu dem ja das Hexaemeron in allen seinen Theilen anleitet, Dank wegen der empfangenen Segnungen der Schöpfung und Bitte um künftige Zuwendung derselben, Sühne, wenn nothwendig, wegen deren Missbrauches. Bereits an der Schwelle des Paradieses kennen Kain und Abel das Opfer, den höchsten Cultact, welcher diese vier Zwecke in vollendeter Weise vereinigt.

Der siebente Tag ist eigentlich nur ein Abschnitt des am ersten Schöpfungstage ins Dasein gerufenen regelmässigen Wechsels von Tag und Nacht. Wie jetzt ein Zeitabschnitt besondere Segnung und Heiligung empfängt, so werden später besondere Orte, Personen, ein bestimmter Theil des Erwerbes, der Zehnte, besonderer Heiligung theilhaftig werden.

Der ganze Cult der Urzeit liegt im siebenten Tagewerke wie in der Knospe enthalten. Wie im Hexaemeron überhaupt Gottes Vollkommenheiten und Obmacht sich offenbaren, wie in den vier ersten Tagewerken ein Hinweis liegt auf die sittliche Ordnung, im sechsten auf des Menschen Ziel und Würde, so gibt das siebente Tagewerk den ersten Anstoss zu Religion und öffentlichem Cult. Ein erster Anstoss, sagen wir; denn das eine Wort „Heiligung“ ist schliesslich doch noch recht vag, und diese Heiligung, soweit uns der Text zu schliessen erlaubt, wird dem Menschen eher durch Gottes Vorgang empfohlen, als durch positives Gesetz auferlegt. Jedenfalls aber ist Gen. 2, 1—3 nicht etwa ein späterer Zusatz zum Hexaemeron, sondern dessen wesentliches Schlussglied. Ohne dasselbe hätten wir sozusagen im Hintergrunde des Hexaemeron eine Moral ohne Religion. Dasselbe würde zwar die Stellung des Menschen auf Erden, sowie seine Stellung zu den Thieren, die Stellung beider zu den Pflanzen genau fixiren, seine Stellung zu Gott aber nur unbestimmt durchblicken lassen. In der Heiligung des siebenten Tages aber erfährt die Unterordnung des Menschen unter Gott ihren concreten Ausdruck, der „Herrschaft“ des Menschen werden ihre Grenzen gezogen. Gott greift in die sichtbare, dem Menschen untergebene Schöpfung ein; was er für sich heiligt, das soll der Mensch heilig achten. Heiligt sich Gott eine Zeit, so soll der Mensch während derselben feiern; heiligt er sich einen Ort oder eine Sache, so bleiben dieselben menschlichem Gebrauch entzogen. Gott greift aber ein, nicht gelegentlich bloss, sondern in geregelter, fortdauernder Weise; er erwartet somit von dem Menschen die geregelte, fortlaufende Anerkennung seiner Obmacht.

Das letzte Glied des Schöpfungsberichtes, nach dem recipirten Text, ist schwerfällig und unklar: „welches Gott geschaffen hatte machend“. Anders die Septuaginta: ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι; also אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים רֵאשִׁית, oder מֵרֵאשִׁית oder בְּרֵאשִׁית. Damit schliesst der Schöpfungsbericht in würdiger, ja poetischer und majestätischer Weise durch Wiederholung

seiner drei Anfangsworte: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde . . . weil er geruht von allem Werk, das geschaffen Gott im Anfange“, oder „von Anfang an“. Dadurch wird vollends die Auffassung von Gen. 2, 1—3 als eines spätern Zusatzes ausgeschlossen.

Zweites Kapitel.

Die Concordienformeln.

Wir kennen nunmehr den biblischen Schöpfungsbericht. Zur Zeit der Kirchenväter und noch lange über das Mittelalter hinaus war er der einzige. Seit dem Aufschwung der Naturwissenschaften, namentlich während der letzten hundert Jahre, besitzen wir überdies nicht zwar einen wissenschaftlichen Schöpfungsbericht, da ja gerade die Schöpfungsthat wissenschaftlicher Beobachtung sich entzieht, aber doch eine wissenschaftliche Kosmogonie und Geogenie.

Im Anfange, so sagt man uns, gab es bloss einen ungeheuern Gasball, aus dem sich durch Verdichtung eine Anzahl kleinerer Gasbälle aussonderten, welche jeder um seine Achse und alle zusammen um einen Centralball rotirten. So entstand auch unser Sonnensystem. In unberechenbar langen Zeiträumen haben die einzelnen Weltkörper dieses Systemes, vom gasförmigen Zustande angefangen, verschiedene Stadien der Entwicklung durchgemacht.

So ging die Erde vom gasförmigen allmählich in den glühflüssigen Zustand über. Im Contact mit dem kältern Weltraume sodann kühlten sich allmählich die äussersten Schichten und bildeten um das feuerflüssige Erdinnere eine Kruste. Ueber diese lagerten sich allmählich flüssige Niederschläge, das Urmeer. Das Feuer von innen und das Wasser von aussen waren nunmehr die Hauptfactoren der fernern Entwicklung der Erde; es entstanden vulkanische Gebirge

und oceanische Sedimente. In langen Zeiträumen bildeten sich Schichten über Schichten, und in diesen traten auch bald Spuren des Lebens auf. Es folgt auf die azoische die paläozoische Periode. Sie weist in ihren verschiedenen Schichten einen Reichthum von Kryptogamen auf, dazu auch Coniferen, im ganzen etwa 800 Arten, also nicht ganz ein Procent der jetzt bekannten Artenzahl; Thiere niederer Art und eine bescheidene Anzahl von Amphibien und Fischen. Dann kommt die mesozoische Periode, äusserst pflanzenarm, aber Saurier in erstaunlicher Verschiedenheit und Grösse, einige Vögel und wenige kleinere Säugethiere; in den jüngsten Schichten auch Eichen, Weiden, Ahorne. Die känozoische Periode endlich leitet in Flora und Fauna zur Jetztzeit über. Man hat die drei letztgenannten Perioden mit dem dritten, fünften und sechsten Tagewerk verglichen; in ersterer, sagt man, wiegen die Pflanzen, in der zweiten die Amphibien (und Vögel?), in der dritten die Säugethiere vor. Auf Näheres wollen wir hier nicht eingehen, da wir die Aufstellungen der Naturwissenschaft nur in ihren allgemeinsten Umrissen zu skizziren, durchaus nicht auf ihre Richtigkeit zu prüfen beabsichtigen.

Vergleichen wir dieselben aber mit dem biblischen Schöpfungsbericht, dann müssen wir jedenfalls auf den ersten Blick gestehen, sie weichen von demselben in wesentlichen Punkten ab.

Der Schöpfungsbericht setzt für die ganze Entwicklung vom Thohuvabohu ab, welche unter anderem die Erschaffung der Gestirne, die Hervorbringung aller Pflanzen und Thiere begreift, sechsmal 24 Stunden an; die Naturwissenschaft heischt lange Perioden.

Der Schöpfungsbericht setzt das Entstehen der Gestirne in die Mitte der Entwicklung, die Naturwissenschaft an den Anfang.

Der Schöpfungsbericht verzeichnet an erster Stelle die Entstehung aller Pflanzen von den niedrigsten zu den höchsten, an zweiter Stelle ebenso die Entstehung aller Luft- und Wasserthiere, an dritter Stelle desgleichen aller Landthiere.

Die Naturwissenschaft dagegen lässt die Pflanzen und die niedern Thierordnungen, einschliesslich der Wasserthiere, ungefähr gleichzeitig auftreten und dann ebenmässig von den unvollkommenern zu den vollkommenern Formen voranschreiten.

Wer hat da recht, die Bibel oder die Wissenschaft?

Die Wissenschaft allein hat recht, rufen die Ungläubigen, der Bericht der Genesis ist ein Mythus, so gut wie die urgeschichtlichen Mythen der Heiden — die Mythus-Theorie.

Die Exegeten gehen etwas bedächtiger zu Werke. Es ist ein unumstösslicher Grundsatz gesunder Schriftauslegung, dass objectiv kein Widerspruch möglich ist zwischen den gesicherten Ergebnissen der Profanwissenschaft und den wohlverstandenen Aussprüchen der Heiligen Schrift. Mangelhafte Schriftdeuterei schlägt der Wissenschaft, Halbwisserei dem Bibelwort ins Gesicht; aber Bibel und Wissenschaft sind Schwestern und vertragen sich.

Zu einem Widerspruch sind zwei Dinge erforderlich: einmal, dass beide Theile von einem und demselben Gegenstande reden. Diejenigen, welche von Verschiedenem Verschiedenes aussagen, widersprechen sich darum noch nicht. Ein Weg somit zur Klärung eines angeblichen Widerspruches ist der Nachweis, dass beide Theile von verschiedenen, jedenfalls nicht von ganz dem gleichen Gegenstande reden.

Aber zu einem Widerspruch ist überdies erforderlich, dass ganz vom gleichen Gegenstande nicht bloss scheinbar, sondern wirklich Widersprechendes ausgesagt werde. Und so ist der zweite Weg zur Hebung eines Widerspruches dieser: man zeigt, dass derselbe ein bloss scheinbarer, kein wirklicher Widerspruch ist.

Eine grosse Zahl gläubiger Exegeten versuchten auf letzterem Wege ihr Glück. Wer konnte überhaupt zweifeln, dass die biblische und die wissenschaftliche Kosmogonie von dem gleichen Gegenstande, der Weltentstehung, handelten? Sie treten somit den Nachweis an, dass der Widerspruch ein bloss scheinbarer sei. Die beiden Berichte, so meinten sie, brauchten bloss richtig gelesen und erklärt, die erlösende Con-

cordienformel gefunden zu werden, und der angebliche Widerspruch würde sich in volle Harmonie auflösen.

In diesem preiswürdigen Streben spalteten sie sich in eine Anzahl Fähnlein. Wir legen hier C. Gutberlets allzeit klassische Eintheilung[1] zu Grunde, selbstverständlich mit Ergänzungen.

1. Die einen verlegen das Sechstagewerk vor die geologischen Perioden — Sündfluth-Theorie;
2. die andern nach dieselben — Restitutionismus;
3. andere zwischen dieselben — Interperiodismus;
4. wieder andere in dieselben — Periodismus[2];
5. manche endlich stellen es über dieselben, und zwar:
   a) als Redefigur über die Sache — Allegorismus;
   b) als Poesie über die Prosa — Poetismus;
   c) als oratorischen Kunstgriff über den Thatbestand — Idealismus.

Die Eintheilung scheint erschöpfend. Doch nein! Da Gutberlet schrieb, hatte eben, ihm unbekannt, ein neues System das Licht erblickt:

6. man läugnet, dass im Text von einem Sechstagewerk die Rede ist — Liturgismus.

Wahrhaftig, es gewinnt den Anschein, als ob die Auslegungen des Schöpfungsberichtes theilhätten an dem Vermehrungssegen: Wachset und mehret euch, und erfüllet — die

[1] Das Sechstagewerk, in: „Frankfurter zeitgemässe Broschüren" 1882, S. 160 f.

[2] Es laufen hier von alters her ein paar recht ungenaue Benennungen mit. Eine Concordia erstreben auch andere gläubigen Exegeten; obige specielle Concordienformel hat darum auch kein Anrecht auf den Namen Concordismus. Was ihr eigenthümlich ist, ist die Umdeutung der Tage in Perioden, daher Periodismus. — Desgleichen ist es irreleitend, die Ansicht von Bosizio, Trissl u. s. w. die buchstäbliche Auffassung zu nennen. Der buchstäblichen Auffassung der sechs Tage huldigen, mit Ausnahme der Periodisten, ungefähr alle Ausleger, namentlich Kirchenväter und Scholastiker. Das Charakteristische obiger Auffassung ist eben die buchstäbliche Auffassung plus Verurtheilung der Geologie. Wir nennen sie, da sie das Entstehen der Schichten vornehmlich der Sündfluth zuschreibt, die Sündfluth-Theorie.

Bücher. Und wir haben erst einige der bedeutendern Erklärungsversuche erwähnt, nicht alle; und die folgenden Erörterungen werden uns Gelegenheit geben, zu beobachten, wie üppig aus einer Theorie sich neue Theorien abzweigen. Ueberdies haben diese Theorien so ein zähes Leben. Auf andern strittigen Gebieten trifft man veraltete Ansichten, die niemand mehr hält, ähnlich der vom Wetter gebrochenen Eiche, deren Triebkraft erstorben ist. Nicht so hier. Zwanzig Jahre sind es, seitdem wir unsern ersten Versuch über den Schöpfungsbericht veröffentlichten, und indem wir die Erscheinungen des letzten Jahrzehntes durchmustern, möchten wir mit dem Dichter sagen:

„Er zählt die Häupter seiner Lieben,
Und sieh, ihm fehlt kein theures Haupt."

Da ist die Sündfluth-Theorie neuerdings vertreten durch A. Trissl[1], die allegorische Theorie neu belebt von A. Stoppani[2], eine Art Restitutions-Theorie vorgetragen von A. Stenzel[3]. Wir klagen nicht darüber, dass es nichts Neues gebe unter der Sonne, wohl aber, dass vom Alten auch gar nichts verschwindet.

Doch nun einiges über die einzelnen Ansichten. Mag auch die Menge der zu bekämpfenden Gegner Besorgniss erregen, so ermuthigt uns doch der Umstand, dass wir bei Bekämpfung einer der acht aufgezählten Gruppen von Auslegern in der Regel die Vertreter der sieben übrigen Gruppen auf unserer Seite haben. Auch ist es uns nicht um eine ausführliche Erörterung der einzelnen Theorien zu thun. Wir begnügen uns, eine jede in ihren wesentlichen Zügen zu skizziren, ihre Hauptbeweise zu prüfen, allenfalls ihre neuesten Gestaltungen eingehender zu beleuchten.

Die **Sündfluth-Theorie** setzt die sechs Tage vor die Formation der Sedimente, welche alle erst nach denselben,

---

[1] Das biblische Sechstagewerk, 2. Aufl., Regensburg 1894.

[2] Sulla cosmogonia mosaica, Milano 1887.

[3] Weltschöpfung, Sintfluth und Gott. Die Ueberlieferung auf Grund der Naturwissenschaften erklärt. Braunschweig 1894.

namentlich durch die Sündfluth, entstanden sein sollen. Da aber die Chronologie entschiedenen Protest dagegen erhebt, dass seit Erschaffung des Menschen lange Perioden, im Sinne der Geologen, verflossen sein sollen, so steigen die Vertreter dieser Theorie in die Arena der Geologie herab und beweisen mit geologischen Argumenten, dass die Formation der Schichten in wenigen Jahrtausenden vor sich gehen konnte. Hierdurch aber finden sie sich alsbald in eine verhängnissvolle Lage versetzt. Theologen, Exegeten von Beruf, verlassen sie das Gebiet, auf dem sie zu Hause sind, und begeben sich auf ein fremdes Gebiet, dasjenige der Geologie. Sie sehen sich in dieser Wissenschaft um, nicht so sehr um ihrer selbst willen, als von einem apologetischen Gesichtspunkte aus. Sie möchten finden, dass die langen geologischen Perioden einer genügenden Unterlage entbehren, und finden es auch. Da sie in der Fremde leben, unterstehen sie auch der Gerichtsbarkeit der Fremde. Es hilft ihnen wenig, dass Gönner aus den Reihen der Theologen oder selbst vereinzelte wohlgesinnte Naturforscher ihre Leistungen begutachten: das Verdict des Areopags der Wissenschaft ist ihnen entgegen. Auch wäre es unrecht, dasselbe der Parteilichkeit zu verdächtigen. Nicht nur fehlt es auch unter den Naturforschern nicht an gläubig gesinnten Männern, sondern die Mehrzahl der dem Glauben entfremdeten sucht die Wissenschaft um ihrer selbst willen und würde ein wohlbegründetes, der Offenbarung günstiges Resultat nicht zurückweisen. Sie würde gerade so handeln, wie in analogen Fällen die Geschichtsforscher und Archäologen; sie würde sich ihr zustimmendes Votum wohl überlegen, aber sie würde es nicht jahrzehntelang zurückhalten.

Die **Restitutions-Theorie** setzt die sechs Schöpfungstage nach der Formation der Schichten an. In ungemessenen Perioden hatte sich die Erde zur Reife entwickelt, da warf sie eine verhängnissvolle Katastrophe in den Zustand des Thohuvabohu Gen. 1, 2 zurück, aus dem sie dann Gott innerhalb sechsmal 24 Stunden zu paradiesischer Schöne erhob. Die Exegese hat weder für noch gegen diese Theorie etwas zu

erinnern. Vor dem Sechstagewerk weiss sie von dem chaotischen Zustand des Thohuvabohu; ob die Welt in diesem Zustande erschaffen ward, oder ob derselbe nur das letzte Glied einer vorangegangenen Entwicklung gewesen, deren einzelne Stadien in den Schichten der Erde gebucht liegen und vielleicht Millionen von Jahren ausfüllten, davon weiss die Exegese nichts zu melden, weil das Gotteswort, dessen Erklärung ihr obliegt, darüber schweigt. Ueber die Zulässigkeit der Restitutions-Theorie hat somit einzig die Naturwissenschaft zu entscheiden. Nun fordert aber diese Theorie am Schlusse der vorangegangenen Entwicklung, d. h. ungefähr der tertiären Epoche, eine gewaltige Weltkatastrophe, welche diese ganze Entwicklung mit ihrer Flora und Fauna im Thohuvabohu begrub. Eine solche mochte zur Blüthezeit jener Theorie, von 1776 bis 1849, um so wahrscheinlicher erscheinen, als man damals nach dem Vorgange Cuviers der Meinung huldigte, eine jede geologische Epoche habe in einer solchen Katastrophe ihren Abschluss gefunden. Allein diese Meinung ist längst aufgegeben; die geologischen Perioden gingen, soweit man zu urtheilen vermag, ruhig die eine in die andere über; auch vor dem Erscheinen des Menschen auf Erden tritt keine Spur einer ähnlichen Katastrophe zu Tage, die tertiäre Periode verläuft sich ruhig in die quaternäre. Da also der Restitutionismus von der Exegese nur ein posse tolerari erlangen kann, von der Geologie aber entschieden abgewiesen wird, so haben wir ihn als abgethan zu betrachten. Vergebens sucht ihn Stenzel dadurch zu verjüngen, dass er das Thohuvabohu mit der Sündfluth zusammenwirft; die beiden sind jedenfalls durch ein ganzes Stück Weltgeschichte Gen. 4 f. voneinander geschieden.

Zwischen den beiden soeben skizzirten Systemen, die man billig Anteperiodismus und Postperiodismus nennen könnte, und zwischen dem alsbald zu erörternden Periodismus ist gerade noch für eine weitere Theorie Platz, den **Interperiodismus.** Anklänge an dieselbe glaubt J. B. Pianciani

S. J.[1] in den Schriften einiger italienischer Gelehrten zu finden. Dr. Gutberlet[2] behandelt dieselbe mit Güte; desgleichen der anonyme Verfasser von „Materialismus oder Christenthum?“ (Freiburg i. Br. 1875) S. 32. Nach derselben kämen die Schöpfungstage zwischen den geologischen Perioden zu liegen, sie wären etwa 24stündige Tage zu Anfang der sechs jüngsten Epochen der Erdentwicklung, während welcher die betreffenden Schöpfungswerke auch wirklich ins Dasein getreten wären. Sie wären also nicht continuirlich. Wie man sieht, begreift der Interperiodismus zwei Thesen, eine exegetische und eine geologische. Letztere besteht in der Annahme, dass sich die Kosmogonie objectiv in sechs, den biblischen Tagewerken ungefähr entsprechende Perioden theilt; auf diese These, zu der sich auch der Periodismus bekennt, kommen wir bei dessen Besprechung zurück. Die exegetische These besteht in der Annahme, dem Schöpfungsberichte sei mit sechs 24stündigen, durch lange Perioden voneinander getrennten Tagen gedient. Freilich wären diese Tage wahre Tage, deren jeder einen Morgen und einen Abend hätte. Aber liesse sich da noch in Wahrheit sagen, Gott habe in sechs Tagen die Welt erschaffen? d. h. in nur sechs Tagen, da einzig so die Ruhe des siebenten Tages eine Berechtigung hat. Wäre die Zumuthung nicht etwas stark, dass, weil Gott in 6 + x Tagen die Welt fertig gestellt und am darauffolgenden Tag geruht hätte, der Mensch nun jedesmal den siebenten Tag heilig halten solle? Durch lange Perioden getrennte Tage scheinen doch ein recht mangelhaftes Vorbild der Woche zu sein, deren Tage vor allem continuirlich sein müssen. Und der sechste und siebente Tag waren doch jedenfalls continuirlich, da beide dem Leben des ersten Menschenpaares angehörten.

Mit einem tolerari posse seitens der Exegese, wie der Restitutionismus, gibt sich der **Periodismus** nicht zufrieden;

---

[1] Erläuterungen zur mosaischen Schöpfungsgeschichte, übers. Regensburg 1853, XI.

[2] A. a. O. S. 171 f.

er will für die geologischen Perioden im Texte selbst eine Grundlage schaffen, ihm bezeichnet das Wort „Tag“ *im Literalsinne* Perioden von unbestimmter Länge. In dieser Behauptung liegt der Kern des Periodismus, mit ihr steht und fällt das System. Gelingt es dem Periodismus aber auch, diese Behauptung zu erhärten, so hat er damit seine Aufgabe erst zur Hälfte gelöst. Er muss sich dann auf das Gebiet der Naturwissenschaft begeben und darthun, einmal, dass die geologische Entwicklung sich zwanglos in sechs Perioden zerlegen lässt, und weiter, dass diese Perioden inhaltlich den Werken der sechs Schöpfungstage auch irgendwie entsprechen. Mit grosser Zuversicht behauptete eine solche Uebereinstimmung der ältere Periodismus, einen so erstaunlichen Einklang, dass Geologen und Paläontologen bei Moses füglich in die Schule gehen sollten; viel kleinlauter lässt sich der jüngere Concordismus, der ideale Concordismus vernehmen, er erklärt sich mit einer ungefähren Uebereinstimmung zufrieden. Uebrigens müssen wir betonen, dass wir nur jene Erklärungsversuche dem Periodismus (Concordismus) beizählen, welche an der Erklärung der „Tage“ als Perioden festhalten; diejenigen, welche diesen Standpunkt aufgeben, sind, welche Namen sie sich auch immer beilegen mögen, dem Idealismus beizuzählen.

Die Beweise für die „Periodentage“ lassen sich auf zwei zurückführen.

Erster Beweis: Das hebräische Wort יום bezeichnet nicht bloss den Tag, sei es den natürlichen von Morgen bis Abend oder den bürgerlichen von 24 Stunden, sondern es kann auch *im Literalsinne* eine Periode von unbestimmter Dauer bezeichnen; im Schöpfungsbericht gebeut uns der *Zweck* des Verfassers, das Wort von langen Perioden zu verstehen.

Darauf ist zu erwidern: Dem Worte יום eignet die Bedeutung „Tag“. Zuweilen verblasst diese Bedeutung in die unbestimmte Bedeutung „Zeit“: Gen. 2, 4 „am Tage, da“ = wann; 3, 5 „an welchem Tage auch immer“ = wann immer; Is. 49, 8 „am Tage des Heiles“ = zur Zeit des Heiles.

Die Bedeutung „langer Zeitraum", „Periode" hat das Wort nirgendwo. Aber, meint F. Vigouroux[1], „mit diesem Worte musste Moses auf hebräisch die Idee ‚Epoche' oder ‚Periode' ausdrücken, weil die Sprache kein passenderes Wort zur Wiedergabe dieser Idee besitzt". Antwort: Bei weitem passender sind die Plurale יָמִים und שָׁנִים und das Wort עוֹלָם.

Aber auch nicht einmal die unbestimmte Bedeutung „Zeit" kann dem Worte im Schöpfungsbericht belassen werden, weil eben die Bedeutung des Wortes durchaus bestimmt wird durch die Worte „Abend" und „Morgen". Ein Tag, der einen Abend und einen Morgen hat, ist eben — ein Tag. Noch genauer wird das Wort bestimmt durch seine innige Beziehung zum ersten Tagewerk: der „Tag", welcher der „Nacht" gegenübergestellt wird, ist eben der natürliche Tag; und der „Tag", welcher aus dem geregelten Wechsel beider sich ergibt, ist der bürgerliche Tag.

Sehen wir uns nunmehr den Zweck an, der den inspirirten Verfasser verleitet haben soll, das Wort in einer ihm durchaus fremden Bedeutung zu gebrauchen. „Der Verfasser der Genesis", sagt J. Brucker[2], „scheint bloss auf zwei Punkte Gewicht zu legen, auf die reelle Aufeinanderfolge und auf die Zahl der Tage: auf jene, weil sie der Folge der Gotteswerke entspricht, auf diese namentlich wegen der typischen Beziehung (auf die Woche). Was die Dauer dieser Tage angeht, drückt er sich viel weniger bestimmt und kategorisch aus. Auf jeden Fall erweckt seine Ausdrucksweise nicht nothwendig die Vorstellung von sechs gleichmässigen Zeiträumen von je 24 Stunden."

Wir trauen unsern Augen nicht. Gott sagt uns, er habe am Morgen die Arbeit angefangen, und dann sei es Abend und wieder Morgen geworden: gibt er uns damit nicht ganz bestimmt und kategorisch zu verstehen, dass es sich um die volle Dauer eines bürgerlichen Tages handele? Sagt jemand,

[1] Manuel biblique I (Paris 1895), 454.

[2] Questions actuelles d'Écriture sainte, Paris 1895, p. 170 s.

er sei mit Tagesanbruch auf Reisen gegangen und habe seine Reise über den Abend hinaus bis zum folgenden Morgen fortgesetzt, hat er uns damit nicht auch bestimmt und kategorisch gesagt, dass er 24 Stunden auf Reisen gewesen? Gesetzt, Gott wollte uns bestimmt und kategorisch zu verstehen geben, er habe 24 Stunden gearbeitet, welch passendere Worte als diejenigen der Genesis konnte er wählen? Das Wort „Stunde“ kann man doch wahrhaftig nicht erwarten, da Stunden den Hebräern selbst noch zu Moses' Zeit unbekannt gewesen zu sein scheinen, wenn sie auch den Astronomen Chaldäas längst bekannt waren.

Auf den Appell der Periodisten an den Zweck des Schöpfungsberichtes entgegnen wir: ein einfacher, leichter Text wie Gen. 1, 1—2, 3 soll aus sich selbst erklärt werden; die Erklärung selbst offenbart dann den Zweck, dessentwegen der Text geschrieben ward. Zum Verständniss eines dunkeln Textes mag einem die Kenntniss des Zweckes behilflich sein, falls derselbe anderweitig bestimmt feststeht. Aber sich den Zweck zuerst willkürlich zurechtlegen, und mit diesem Zwecke sodann den Text manipuliren, das schlägt der gesunden Hermeneutik ins Gesicht.

Was bezweckte uns Moses im Schöpfungsbericht zu sagen? Eben dasjenige, was er sagt; also, von vielem andern abgesehen, will er uns aufklären über die Dauer der Schöpfungszeiten, ihre Zahl und ihre Aufeinanderfolge. Das ist klar ausgesprochen in den Worten, welche er braucht.

Zweiter Beweis: Die Tage der Schöpfungswoche sind gleichartig, d. h. sie sind entweder allesamt bürgerliche Tage, oder sie sind allesamt Perioden. Nun aber sind die drei ersten Tage gewiss keine bürgerlichen Tage, und der siebente Tag ist sicherlich eine Periode, die jetzt noch nicht einmal ihr Ende erreicht hat. Also sind die Tage allesamt keine bürgerlichen Tage, sondern Perioden.

Der Obersatz ist unanfechtbar; aber wie steht es mit den beiden Gliedern des Untersatzes?

Die drei ersten Schöpfungstage, sagt man, waren jedenfalls keine bürgerlichen Tage, da ja die Sonne noch nicht existirte. Hiergegen ist zu erinnern, dass der zweite und dritte Tag mit dem ersten zweifelsohne gleichartig waren; der erste aber war sicherlich ein bürgerlicher Tag. Denn er ergab sich aus dem Wechsel des natürlichen Tages und der Nacht, der dazumal seinen Anfang nahm. Dieser Wechsel bedingt die Bewegung der Erde sowohl um ihre Achse als um einen centralen Lichtkörper. Es mag letzterer entweder unsere Sonne in einem frühern Stadium ihrer Entwicklung, oder aber ein anderer Lichtkörper gewesen sein, der ehedem der Erde gegenüber die Stelle der Sonne einnahm. Dass es sich im ersten Tagewerk um Einsetzung des regelmässigen Wechsels von Tag und Nacht handelt, steht unzweifelhaft fest; wie dieser Wechsel vor Erschaffung der Sonne eintreten konnte, dies zu erklären ist nicht unsere, sondern der Periodisten Sache. Auch nehmen die meisten der letztern an, die Sonne sei nicht erst in der vierten Weltepoche erschaffen worden, sondern erst dann sei ihr Licht zur Erde durchgedrungen.

Und auf welchen Grund hin behauptet man, der siebente Tag sei eine lange Periode? Weil er keinen Abend hat, sondern jetzt noch fortdauert, sagt man uns. Die Antwort klingt doch wahrlich überraschend, und wohl mögen wir fragen, woher man denn weiss, dass der siebente Tag nicht schon längst seinen naturgemässen Abend gehabt hat. Man ist um eine Antwort nicht verlegen; dass er keinen Abend gehabt hat, muss daraus entnommen werden, dass von ihm nicht gesagt wird: „und es ward Abend“. Das ist bestenfalls ein rein negativer Beweis. Wird doch auch nicht gesagt: „Und Gott sah, dass es gut war“; folgt daraus etwa, dass der siebente Tag nicht gut war? Und wie, falls obige Worte ursprünglich auch Gen. 2, 3 wiederkehrten, später aber ausfielen? Die Möglichkeit einer solchen Annahme brächte, scheint uns, das Argument der Periodisten ins Wanken, und wir wären, so dünkt uns, vollkommen im Recht, wenn wir gegen deren rein negatives Argument diese bare Möglichkeit ausspielten. Man

mag uns erwidern, zu solcher Annahme liege nicht nur auch nicht der leiseste kritische Anhalt vor, sondern dieselbe werde durch den Context ausgeschlossen. Ganz richtig; aber was heisst das? Es heisst nichts anderes als dieses: es war offenbar die Absicht des biblischen Erzählers, sein Schema auf die sechs Schöpfungstage zu beschränken und nicht auf den siebenten Tag auszudehnen; hier hebt die Erzählung nicht mit einem „Gotteswort" an, setzt sich nicht mit „Erfüllung", „Beschreibung", „Gotteslob" fort, und klingt auch nicht in die Worte „Und es ward Abend u. s. w." aus. Ganz wohl; dann ist man aber auch nicht berechtigt, aus dem Fehlen letzterer Formel Schlüsse zu ziehen. Es gibt der Tage in der Heiligen Schrift viele, deren Abend nicht ausdrücklich erwähnt ist: einen Abend hatten sie doch, wie jeder gesunde Mensch zwei Arme hat.

Ausser den wenigen, die den Allegorismus des hl. Augustinus nicht bloss duldeten, sondern sich aneigneten, hat das ganze christliche Alterthum die Schöpfungstage im Literalsinn als bürgerliche Tage verstanden; ebenso alle neuern Ausleger, mit Ausnahme des Häufleins der Periodisten. Ja, die Heilige Schrift selbst tritt dieser Auffassung da bei, wo sie das Gebot der Sabbatheiligung mit dem Hinweis begründet, Gott habe in sechs Tagen die Erde erschaffen und am siebenten Tage geruht (Ex. 20, 11 u. s. w.). Obige zwei Beweise der Periodisten sind gewiss nicht geeignet, diesen gewaltigen Consens zu erschüttern.

Indessen, angenommen sogar, es könnte ihnen dieses gelingen, dann bliebe ihnen noch die Uebereinstimmung der Schöpfungswerke mit den geologischen Vorgängen nachzuweisen. Hier ist es dem Periodismus ähnlich ergangen wie dem Restitutionismus: anfangs galt die Uebereinstimmung zwischen Bibel und Geologie als eine frappante, bei genauerem Zusehen wurde sie immer schattenhafter und problematischer.

Wir geben vorerst eine Probe des guten alten Periodismus, wohlverstanden nicht aus einem alten, sondern aus einem ganz neuen Buche, aus F. Vigouroux' schätzens-

werthem Dictionnaire de la Bible, art. Cosmogonie mosaïque[1]. Das Heft trägt die Jahreszahl 1897. Da heisst es nun frischweg, aus der Vergleichung des Bibeltextes mit den Resultaten der Wissenschaft „ergebe sich statt eines vorgeblichen Widerspruches eine frappante Uebereinstimmung". Wir erfahren weiter, dass sich nach der Wissenschaft die Geschichte der Erde in zwei scharf geschiedene Theile zerlegt, deren erster dem ersten Auftreten des Lebens vorangeht, der andere ihm nachfolgt. Der erste, auf Astronomie und Physik gegründet, ist „eminent conjecturell"; dem andern, viel bestimmteren liegt die Geologie zu Grunde. Dann ist aber auch die erste und grössere Hälfte jener „frappanten Uebereinstimmung" (a, b, c und wohl auch e des nachfolgenden Schemas) nothwendig „eminent conjecturell". Wir haben da eine frappante Uebereinstimmung des Bibelwortes mit eminent conjecturellen Resultaten der Wissenschaft. Hier spiegelt sich so recht das Wesen des Periodismus: er ist seiner innersten Anlage nach etwas Unfertiges, abhängig von den jeweiligen Wandlungen der Wissenschaft. Diese vertrat in der ersten Hälfte des Jahrhunderts eine Anzahl Anschauungen, die sie seither über Bord geworfen hat, und die Periodisten jener Zeit wiesen die frappante Uebereinstimmung solcher Anschauungen mit dem Bibelworte nach. Wir haben jetzt eine fortgeschrittenere Wissenschaft, die sich nach zeitgenössischen Periodisten in nicht minder frappanter Uebereinstimmung mit dem Bibelwort befindet. Unsere jetzige Wissenschaft wird sich aber doch wohl noch vervollständigen, verändern und verbessern, und auch dann wird es periodistischerseits an dem Nachweis frappanter Uebereinstimmung nicht fehlen. Der Periodismus hat sich eine Sisyphus-Aufgabe gestellt: schon meint er, er hätte den Fels auf den Gipfel hinaufgewälzt, da rollt derselbe wieder zu Thal, und die Arbeit fängt von vorne an.

---

[1] Mit diesem Artikel vgl. C. Güttlers gründlichen Artikel „Hexaemeron" in der zweiten Auflage von Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (herausg. von Dr. F. Kaulen).

Doch zurück zu Vigouroux. Wir stellen die Hauptpunkte seiner Concordia den Angaben der Bibel gegenüber.

Vigouroux:	Die Bibel:
a) Nach der Laplaceschen Theorie war die Welt ursprünglich ein Gasball; von einem solchen lassen sich auch die Worte Gen. 1, 2 recht wohl verstehen.	a) Ein Thohuvabohu, worin sich die Erde zu unterst und die Wasser zu oberst befinden, ist sicherlich kein Gasball.
b) In weiterem Ausbau der gleichen Theorie wird angenommen, dass die Dämpfe jenes Balles ihrer Dichte wegen kein directes, sondern bloss diffuses Licht durchliessen; die Gestirne wurden erst später sichtbar.	b) Die Bibel schildert im ersten Tagewerk einzig die Einsetzung des regelmässigen Wechsels von Tag und Nacht.
c) Die Gase gingen zum Theil in flüssigen Zustand über.	c) Die Wasser gingen zum Theil in gasförmigen Zustand über (zweites Tagewerk).
d) Es hoben sich die Continente, und es erschien die üppige Vegetation der Kohlenperiode.	d) Die Erde hob sich, und es erschien fix und fertig die quaternäre Vegetation.
e) Die Gestirne wurden sichtbar.	e) Gott machte die Gestirne.
f) Es erschienen die zahlreichen Amphibien, die wenigen Flugthiere und Fische der Trias-, Jura- und Kreideformation. Von Fischen ist übrigens Gen. 1, 20 ff. gar nicht die Rede.	f) Es erschienen die quaternären Flug- und Wasserthiere, auch die Fische.
g) Es erschienen die Säugethiere und der Mensch.	g) Es erschienen die Säugethiere und der Mensch.

Vigouroux:	Die Bibel:
h) Das alles geschah in Zeiträumen von ungleicher Länge. a und b waren zusammen „von unermesslicher Dauer“; e dauerte kürzer als alle andern Epochen.	h) b bis g = sechsmal 24 Stunden.

Nein, von einer „frappanten Uebereinstimmung“ ist nun einmal nicht die Rede; der Periodismus gebe sich zufrieden, wenn es ihm gelingt, die Dinge irgendwie zu reimen. Eine Bestätigung der ersten zwei Tagewerke liegt ausser dem Bereiche der Geologie. Dass die ganze Erde uranfänglich mit Wasser bedeckt war, hat die Geologie sicherlich nicht bestätigt, dem Kant-Laplaceschen System ist die Annahme schnurstracks zuwider. Ins vierte Tagewerk weiss sich die Profanwissenschaft auch noch nicht zu schicken. Bloss hinsichtlich der Organismen lässt sich die Uebereinstimmung controlliren, lässt aber auch mehreres zu wünschen übrig. In den Schichten tritt nicht die Thierwelt nach der Pflanzenwelt auf, sondern beide beginnen ungefähr gleichzeitig mit ihren niedrigsten Formen; die Entwicklung der Pflanzen oder der Luft- und Wasserthiere ist nicht abgeschlossen, ehe die folgende Entwicklung einsetzt, sondern Flora und Fauna entwickeln sich ebenmässig von den niedrigsten Formen zu den höchsten empor. Hierauf hat man erwidert, das dritte, fünfte und sechste Tagewerk bringe nicht diejenige Schöpfung zum Ausdruck, welche einzig, sondern diejenige, welche hauptsächlich während der entsprechenden Periode erfolgt sei und der Periode gleichsam ihren Stempel aufgedrückt habe; so sei die paläozoische Epoche eine Zeit üppigster Pflanzenentwicklung gewesen, während in der mesozoischen die Reptilien, in der känozoischen die Säugethiere vorherrschten. Auch soll es sich mit dem Text recht wohl vertragen, dass das Werk des einen Tages nicht an diesem Tage abschliesse, sondern in die folgenden Tage hinein sich fortsetze. Das ist alles recht geist-

reich und thut seine Dienste, solange man es nicht auf der einen Seite mit einem erbitterten Gegner oder auf der andern mit einem allzu gewissenhaften Exegeten zu thun hat. Begegnet man dem einen oder dem andern, so löst sich die Concordia in Dunst auf.

Machen wir uns die Sache an einem Exempel klar. Von seinem periodistischen Standpunkte aus sieht sich Brucker[1] zu dem Zugeständnisse gedrängt, dass Moses vorgreifend die Hervorbringung aller Pflanzen am dritten Tag erzähle, während factisch ein grosser, ja der grössere Theil derselben erst nach diesem Tage entstanden sei. Er versucht es, die Berechtigung eines derartigen Vorgreifens nachzuweisen. „Den Grund dieses Vorgreifens", sagt er, „vermag man nicht zu errathen, wenn man sich nicht ins Gedächtniss zurückruft, was wir zu Anfang dieser Abhandlung über die Anlage des ersten Abschnittes der Genesis geschrieben haben. Moses wollte uns den ganzen Schöpfungshergang und seine Hauptphasen in kurzen, klaren Zügen übersichtlich vor Augen führen. Dazu wählte er die Form eines Gemäldes, das in verschiedene Medaillons zerfiel, deren jedes die Entstehung einer der Hauptabtheilungen des Kosmos schildern sollte." Also: soll der Periodismus bestehen, muss die Schwierigkeit gelöst werden, die in dem Ineinandergreifen der Tagewerke liegt; die einzige Lösung bietet die Annahme der Schöpfungsmedaillons; diese werden selbstverständlich nicht bewiesen, sondern „vorausgesetzt". „Diese Form, diese Absicht einmal vorausgesetzt, wie liessen sich da noch successive Entstehungen innerhalb einer und derselben Wesensklasse, aber während verschiedener Schöpfungsepochen darstellen? Sollte sich die Beschreibung streng an die Wirklichkeit halten, so musste jedes Tagesmedaillon, mit Ausnahme des ersten, nicht bloss das entsprechende Tagewerk, sondern auch die Fortsetzung aller vorhergehenden Tagewerke bieten. Infolge hiervon hätte sich in den Einzelbildern der Stoff auf eine verwirrende Weise

[1] A. a. O. S. 185.

stätig gehäuft. Darum unterliess es Moses, die Fortsetzung jedes einzelnen Tagewerkes durch die nachfolgenden Tagewerke hindurch hervorzuheben, und begnügte sich damit, die einzelnen Tagewerke selbst in ihren allgemeinen Umrissen und ihrer Aufeinanderfolge scharf zu markiren."

Mit andern Worten: Gott wollte uns, mit Absehen auf die zu vollziehende Sabbatheiligung, die Form seiner Schöpferarbeit wissen lassen, sein Sechstage- oder nach den Periodisten sein Sechsperiodenwerk; in dieser Form wollte er uns aber auch einen Inhalt zu wissen thun; dieser Inhalt ist nach den Periodisten der objective Schöpfungshergang; dieser Inhalt passt herzlich schlecht in die gottgewollte Form hinein, man muss schieben, drücken, zwängen; hier wird einiges vorgreifend zusammengerückt, dort anderes nur schwach markirt oder ganz übergangen. Was soll der Vorurtheilsfreie dazu denken? Dieser Inhalt passt nicht in diese Form; der Rock ist nicht auf diesen Mann geschnitten; der Periodismus missversteht und missdeutet den biblischen Schöpfungsbericht; er, nicht Moses, hat die Medaillons auf dem Gewissen. Vergliche man die Form mit einem Neste, so möchte man sagen: der Inhalt, wie ihn sich die Periodisten zurechtlegen, ist der junge Kuckuck, er ist zu gross für das Nest, er gehört nicht hinein, hinaus mit ihm! Man kann auf den Periodismus die Worte anwenden, mit welchen Brucker[1] einige andere Erklärungsversuche abfertigt: „Unglücklicherweise haben alle diese Annahmen keine Unterlage im Texte der Genesis. Will man solche Spitzfindigkeiten aus Moses' Worten herauslesen, so muss man damit anfangen, zu vergessen, was er geschrieben hat."

Wir fassen unser Urtheil über die von dem Periodismus erzielte Concordia in Kürze zusammen. Den Hauptzweck, dessentwegen der Periodismus ersonnen ward, die Erklärung der sechs Schöpfungstage, verfehlt er vollständig; dass sich die Entwicklung unseres Planeten in sechs objectiv geschiedenen Zeiträumen vollzogen habe, das hat die Wissenschaft

[1] A. a. O. S. 167.

bisher nicht bewiesen und vermag es zur Zeit gar nicht zu beweisen. Die angebliche Uebereinstimmung beschränkt sich auf das zweite Werk des dritten Tages und auf das fünfte und sechste Tagewerk und lässt zudem gar vieles zu wünschen übrig. Im Buche der Natur folgt die Ausschmückung nicht auf die Scheidung: das Eintreten des Wechsels von Tag und Nacht postulirt das gleichzeitige Vorhandensein der Gestirne; die Scheidung von Land und Meer setzt sich durch die paläozoische, die mesozoische und die känozoische Epoche hindurch fort. Dabei sind die Anfänge der Pflanzen- und Thierwelt ungefähr gleichzeitig, und beide entwickeln sich dann gleichmässig durch alle folgenden Epochen, in schroffem Gegensatz zur Bibel, die jedes Tagewerk als in sich abgeschlossen darstellt.

Erwägt man, wie mangelhaft diese Concordia, wie exegetisch unhaltbar zugleich die exegetische Grundlage des Concordismus ist, so nimmt es einen billig wunder, dass heute noch manche von diesem System das Heil erwarten.

Es ist hier der Ort, auch einer deutschen Schrift zu gedenken: Dr. M. Seisenberger, Der biblische Schöpfungsbericht. 2. Aufl., Freising 1882. Sie ist kurz und klar gehalten, 78 Seiten ohne die Anmerkungen; die Exegese besonnen und gewissenhaft. Die „zwingenden Gründe“ (S. 17), welche die Annahme von Periodentagen exegetisch rechtfertigen sollen, sind die bekannten: vor der Sonne gab es keine Tage; mit welchem andern Worte als mit dem Worte „Tag“ sollte der Erzähler „Perioden“ zum Ausdruck bringen? u. s. w. Indessen, gerade das Streben nach Kürze hat es, so scheint uns, verschuldet, dass die Schrift weder den biblischen Bedenken gegen den Periodismus noch der Schwierigkeit eines periodistischen Ausgleiches mit der Naturwissenschaft gerecht wird. Es genügte nicht, zu zeigen, wie Licht ohne Sonne, es musste überdies gezeigt werden, wie ohne die Sonne der regelmässige Wechsel von Tag und Nacht denkbar sei. Wo es sich um das Uebergreifen der Schöpfungen des dritten bis fünften Tages in die nachfolgenden Perioden handelte, durfte nicht verschwiegen werden, dass eben der Schrifttext die Pflanzenschöpfung und die Thierschöpfungen

jede als an ihrem Schöpfungstage abgeschlossen darstellt. Bei der Pflanzenschöpfung durfte auch Gen. 2, 5 nicht ignorirt werden. Wenn Gen. 1, 2 wirklich von einem von Gewässern überdeckten festen Erdkerne redet, dann stimmt damit die Naturwissenschaft nicht überein, „indem sie den ersten Zustand der Erde als den eines in Weissglühhitze befindlichen mächtigen Gasballes erklärt“ (S. 9). Ferner behauptet die Naturwissenschaft nicht etwa bloss, dass das Werk einer vorangegangenen Periode sich in den folgenden Perioden fortsetzt; sie zeigt überdies, wie gleichzeitig mit den niedrigsten Pflanzenformen auch schon die niedrigsten Thierformen auftreten, Pflanzen- und Thierwelt ebenmässig nebeneinander fortschreiten. Das wird aber S. 54 kaum berührt. Da ergibt sich dann freilich der Eindruck, eine Concordia auf periodistischer Grundlage lasse sich leichter herstellen, als dies wirklich der Fall ist. Schliesslich leidet Seisenbergers Concordia an dem Mangel, welcher allen periodistischen Erklärungen nothwendig anhaftet: sie zeigt bestenfalls, dass die Wissenschaft den Genesisbericht noch nicht zu Falle gebracht hat. Wir mögen uns also der Sorgen für heute entschlagen; aber was bringt uns der morgige Tag? 1 Kor. 15, 32.

Doch ist der Periodismus in jüngster Zeit in verbesserter Auflage erschienen, als **kosmische Theorie.** In P. Bourdais' Abhandlung Le jour génésiaque[1] begrüssen wir einen ehrlichen Versuch, dem Periodismus eine solide Unterlage zu verschaffen. Auch hier werden die Schöpfungstage im Literalsinne als längere Zeiträume verstanden, nicht als Perioden von unbestimmter Dauer, sondern als kosmische Tage. Was ist ein kosmischer Tag?

Dass das Alterthum neben dem gewöhnlichen auch einen kosmischen Tag kannte, wird im Anschlusse an F. Lenormant[2] folgendermassen gefolgert. Die Babylonier theilten

[1] Science catholique 1889, p. 550 ss.; vgl. Revue des sciences ecclésiastiques 1890 I, p. 97 ss.

[2] Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, Paris 1871, p. 186 ss.

den gewöhnlichen Tag in 12 Doppelstunden von je 60 (Doppel-) Minuten oder Sossen, deren jede wieder 60 (Doppel-) Sekunden zählte. Ausserdem, sagt man uns, kannten sie ein kosmisches Jahr, in welchem das astronomische Jahr von 365¹/₄ gewöhnlichen Tagen als Sekunde angesetzt wurde. 60 astronomische Jahre bildeten einen Soss, eine kosmische Minute. 60 Sossen = 3600 Jahre bildeten die kosmische Stunde oder den Saros. Dass 12 dieser Stunden den kosmischen Tag, d. i. eine Periode von 43200 Jahren bildeten, erschliesst Lenormant daraus, dass Berosus den zehn vorsündfluthlichen Königen zusammen 432000 Jahre, also 10 kosmische Tage, beilegt. Diesen kosmischen Tag hatte Lenormant schon früher [1] mit den Schöpfungstagen verglichen. Bourdais nimmt an, dass Abraham das kosmische Jahr gekannt habe, und berechnet das Hexaemeron auf 6 × 43200 = 259200 Jahre. Dazu kommt dann eine unbestimmte Zeitdauer von der Urschöpfung bis zum Anfang des ersten Schöpfungstages. Mit diesen Zeiträumen muss sich die Geologie zufrieden geben, und mit der auf dieselben gegründeten Erklärung die Exegese.

Geben wir zunächst zu, dass die kosmische Theorie der exegetischen Schwierigkeit gerecht wird. Der kosmische Tag kann in der That sehr wohl im Literalsinne ein Tag genannt werden: warum nicht, da ja Dan. 9, 24 ff. Jahreswochen einfach Wochen nennt? Streiten liesse sich dabei, ob diese Benennung noch zum eigentlichen, wenn auch etwas erweiterten Literalsinne gehöre, oder aber zum übertragenen, figürlichen Literalsinn. Ein kosmischer Tag hat nun freilich keinen Abend wie der gewöhnliche Tag, doch kann man in leicht verständlicher Metapher vom Abend und Morgen des kosmischen Tages reden, ähnlich wie man vom Frühling oder Abend eines Menschenlebens spricht.

Ist indessen auch gegen die Gleichstellung der Schöpfungstage mit kosmischen Tagen exegetisch nichts zu erinnern, so stehen letztern doch zwei schwerwiegende Bedenken im Wege.

---

[1] Essai sur un document mathématique chaldéen, note 76.

Die kosmischen Tage befriedigen die Geologie ebensowenig als die Periodentage der Periodisten. Der Ausgleich der biblischen Schöpfungen mit dem Zeugnisse der Schichten wird dadurch nicht gefördert, dass man die Perioden in kosmische Tage verwandelt. Zudem sind die kosmischen Tage untereinander mathematisch gleich, so zwar, dass sich dieselben, ganz wie die Saren und Sossen, astronomischen Berechnungen zu Grunde legen lassen; mit sechs gleichen Perioden von je 43200 Jahren aber dürfte sich die Geologie wohl kaum befreunden.

Dann aber ist der kosmische Tag selbst vorläufig doch nur eine Hypothese. Dass die Babylonier einen solchen kannten, folgert Lenormant aus den 432000 Jahren des Berosus. Die Sossen und Saren lassen sich urkundlich belegen, nicht aber der kosmische Tag. Eine weitere Hypothese ist, dass Abraham oder der Verfasser der Genesis diesen kosmischen Tag der Babylonier kannte. Die kosmische Theorie bringt uns der Lösung der Schwierigkeit um keinen Schritt näher.

Die Systeme, welche wir besprochen haben, machen sich alle direct mit der Geologie zu schaffen. Die Sündfluth-Theorie will die Geologie eines Bessern belehren; Restitutionismus, Interperiodismus und Periodismus erhoffen von derselben eine Bestätigung ihrer Exegese, bieten dabei wohl auch Abbildungen von Trilobiten und Riesensauriern, Landschaften aus der Kohlenperiode u. s. w. Die Systeme, welche nunmehr an die Reihe kommen, treiben keine Geologie; sie betheuern, auf rein exegetischem Wege jede Schwierigkeit beseitigen zu wollen. Je weniger sich aber die Geologie auf ihren Lippen findet, desto beständiger schwebt sie ihrem Geiste vor. Sie wandeln recht weit vom Ufer, dass ihnen der grosse Fisch nicht beikommen könne. Sie schielen in einem fort nach dem Riesenlande hinüber und sind bereit, die Grenzpfähle möglichst weit landeinwärts zu verpflanzen, nur um Grenzstreitigkeiten aus dem Wege zu gehen. Forscht man nach dem letzten Grunde einer jeden dieser gewaltsamen, unnatürlichen Schriftauslegungen, so findet man immer wieder jenes Gefühl des Unbehagens, das auch

die israelitischen Kundschafter beim Anblick der Enakskinder, den jungen Tobias beim Anblicke des Fisches übermannte.

Da ist zuerst der **Allegorismus**, welcher den Schöpfungstagen alle Objectivität abspricht und sie ganz auf Rechnung der Ausdrucksweise Moses' setzt. Moses, so meint der neueste Vertreter des Systems A. Stoppani[1], berichtet im ersten Genesisvers eben dasjenige synthetisch, was er im folgenden mittels einer Allegorie analytisch erläutert; die zuerst in aller Kürze erwähnte Erschaffung von Himmel und Erde wird nachher in einem Bilde, in einer durch 34 Verse sich hinziehenden Metapher ausgemalt.

Indessen ist es eine Regel der Stilistik, dass eine Allegorie als solche erkennbar sein muss, soll sie nicht den Leser in unvermeidlichen Irrthum führen. Weit entfernt aber, dass irgend etwas im Texte das Vorhandensein einer Allegorie verräth, ist eine solche vielmehr durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Wir haben es Gen. 1 mit einer zusammenhängenden Erzählung zu thun: dass V. 2 den Zustand der Erde nach ihrer Erschaffung V. 1 meldet, zeigt allein schon im hebräischen Text die Wortstellung. Die der biblischen so enge verwandten heidnischen Kosmogonien wollen gewiss etwas mehr sein als blosse Allegorien. Und ist das Hexaemeron eine Allegorie, dann ist wohl auch die Gottesruhe am siebenten Tage eine Allegorie, und das spätere Sabbatgesetz hat lauter Allegorien zur Unterlage.

Lehrreich ist übrigens Stoppanis Vorgehen als directes Gegenstück zum Vorgehen der Vertreter der Sündfluth-Theorie. Diese, Exegeten von Fach, begeben sich auf das ihnen fremde Gebiet der Geologie; Stoppani, der, obgleich Priester, sein Leben dem Studium der Geologie geweiht hat, verliert sich in das ihm fremde Gebiet der Exegese, schlägt den hebräischen Text gering an, hält fest an den längst aufgegebenen Missdeutungen von Gen. 2, 4 und Eccli. 18, 1 und liefert eine exegetisch durchaus unbrauchbare Arbeit[2].

---

[1] A. a. O.

[2] Vgl. Theologische Quartalschrift, Tübingen 1888, S. 355 ff.

Wie schlicht und einfach im Vergleich ist nicht der **Poetismus?** Er reisst den ersten Vers nicht vom Schöpfungsberichte los wie der Allegorismus, er zwängt in den Text keine Geologie hinein wie der Periodismus; er nimmt den ganzen Bericht, wie er ist, die Tage mit ihren Morgen und Abenden, die Gestirnschöpfung mitten drinnen; nichts stösst ihn, nichts stört ihn; er betet alles, er singt alles; denn ihm ist der Schöpfungsbericht keine Geschichte, sondern ein Lied, ein Gedicht, das Moses, weil es so schön war und weil er nichts Besseres hatte, an die Spitze seiner Genesis setzte.

Diese Auffassung ungefähr vertritt J. Hauser in einem „Apologetischen Versuche" in den „Katholischen Schweizer-Blättern" 1896, 1. und 2. Heft. Ihm ist der Schöpfungsbericht[1] „das inspirirte Morgengebet (Lobgebet, Lobgesang) der zum Leben und Bewusstsein, zur Freiheit und Gottesliebe erwachten paradiesischen Menschheit". Ein „Gebet" nun doch keinesfalls, auch wenn er ein „Schöpfungshymnus" wäre; ein jeder Hymnus ist eben noch kein Gebet; man mag wohl über das erste Genesiskapitel betrachten und beten, aber beten lässt es sich schlechthin nicht. Ein Hymnus, welcher ein Ereigniss feiert, kann an und für sich auch historischen Werth haben; die Poesie der Auffassung und Sprache ist wohl vereinbar mit genauem Erzählen von Thatsachen. Allein von einem solchen Hymnus will Hauser nichts wissen: „Das erste Kapitel der Genesis hat das Gepräge einer geschichtlich berichtenden Urkunde nicht an sich"[2], und darum „hindert uns nichts daran, hier so viel zu suchen und herauszulesen, als es ein solch poetisches Product gestattet". Dann ist das Kapitel auch kein Schöpfungsbericht mehr. Dann kommt die ideale Auffassung der Wahrheit am nächsten, nur dass sie den Charakter des Stückes als eines Hymnus übersieht.

Die poetische Sprache, ja die poetische Structur von Gen. 1, 1—2, 3 geben wir zu, haben sogar nichts dagegen, falls uns jemand Strophenbau und Metrum nachweisen sollte.

[1] S. 23; vgl. S. 19. [2] S. 34.

Aber ein gewisser historischer Charakter muss dem Stücke gewahrt bleiben; und ein poetisches Product, aus dem man gerade so viel herausliest, als dasselbe gestattet, oder, was praktisch auf dasselbe hinausläuft, als man darin zu finden beliebt, hat eben gar keinen historischen Werth. Oder soll das Stück ganz von ungefähr an den Anfang der Genesis gerathen sein, etwa wie mitunter ein wichtiges Familiendocument sich in einen alten Folianten verliert? Aber dann wäre doch wieder die Genesis anfanglos, denn 2, 5 ist kein Anfang; die Geschichte, welche so genauen Aufschluss zu geben vermochte über die Herkunft des Weibes, musste doch auch etwas wissen über die Entstehung der Welt. Zudem ist die biblische Kosmogonie ganz gewiss den Kosmogonien der Heiden verwandt, sie alle gehen auf die eine Uroffenbarung zurück. Die Kosmogonien der Heiden wollen aber ganz gewiss nicht als Hymnen betrachtet werden, sondern als Erzählungen von Ereignissen; selbst Hesiods Kosmogonie, die in Versen geschrieben ist. Und diesen Charakter hatten die Kosmogonien bereits, ehe Moses schrieb. Gesetzt also, die biblische Kosmogonie wäre ursprünglich ein blosser Hymnus ohne historisches Gepräge gewesen, so hätte Moses, da er dieselbe an die Spitze seiner Genesis setzte, wissentlich oder unwissentlich seine Leser in einen unvermeidlichen Irrthum geführt.

Ein Beispiel möge dieses erläutern. Wer kennt nicht die artige Legende vom Heiland und vom hl. Petrus? wie Petrus sich nicht bücken wollte nach dem zerbrochenen Hufeisen, wie der Heiland es aufhob und für den Erlös Kirschen kaufte, wie er dann auf der Wanderung in schwüler Mittagshitze die Kirschen eine nach der andern fallen liess, so dass der lechzende Petrus sich für jede einzelne einmal bücken musste. Die Legende enthält nichts gegen Glauben und Sitten, wohl aber eine recht gesunde praktische Lehre. Absolut, so scheint mir, hätte der Heilige Geist, der so manche Parabel inspirirt hat, auch dieses Stücklein inspiriren können. Aber wie, wenn er es ohne irgendwelchen Vermerk, dass es bloss eine Parabel sei, vom hl. Matthäus als Glied der fort-

laufenden geschichtlichen Erzählung etwa nach Kap. 16 hätte einschalten lassen? Wie viele Homilien über dieses wahrhaftige Ereigniss hätte es da nicht gegeben? wie wäre dasselbe nicht den Kindern im biblischen Unterricht zu Gemüthe geführt worden? welche Seitenhiebe auf Petrus von solchen, die dem Primate abhold? welche gelehrte Abhandlungen über die Verbreitung der Kirschbäume und Hufeisen in Palästina zur Zeit Christi? und wie bekäme man, irgendwo zwischen Cäsarea Philippi und dem Thabor, für ein Backschisch genau die Stelle zu sehen, wo Petrus die letzte Kirsche aufhob? Und alles dieses hätte der inspirirte Schriftsteller Matthäus auf dem Gewissen gehabt; und ebensoviel der inspirirte Schriftsteller Moses, falls er einen ungeschichtlichen Schöpfungshymnus an die Spitze seiner Genesis gesetzt hätte.

Eine besondere Gefahr hat aber eine solche Auslegung für die Genesis. Hat man erst zugegeben, dass ein rein poetisches Stück in den fortlaufenden Faden der Erzählung verwoben ist, dann findet man sich vor die Frage gestellt, ob solcher Stücke nicht etwa mehrere sich nachweisen lassen. Die Frage ist eine durchaus berechtigte. Warum sollte nicht z. B. die Erzählung vom Sündenfalle eine Allegorie sein? Und von da bis zum krassen, uneingeschränkten Mythismus wäre nur ein Schritt.

Während der ehedem so siegesfrohe Periodismus bereits im Niedergange begriffen ist, findet der **Idealismus** gegenwärtig noch manche Gönner. Nicht auf des Verfassers Ausdrucksweise mit den Allegoristen, nicht auf dessen dichterische Begeisterung mit den Poetisten, sondern auf dessen A b s i c h t führt er die sechs Schöpfungstage zurück: er wollte zur Erinnerung an die Weltschöpfung die Ruhe des siebenten Tages einführen, darum schilderte er die Weltschöpfung als ein Sechstagewerk. Dem Idealismus gelten die sechs Tage nicht nothwendig als sechs aufeinanderfolgende Zeiträume, sondern als sechs logisch zu unterscheidende Hauptmomente der schöpferischen Thätigkeit Gottes, sechs durch die Schöpfung verwirklichte göttliche Ideen. Kann nicht der Geschichtschreiber mit

vollem Rechte behaupten, die Römer hätten sich Europa, Asien und Afrika unterworfen? oder Goethe habe Prosa und Poesie geschrieben? So auch schildert uns der inspirirte Erzähler, wie Gott Licht und Firmament, Land und Meer, Pflanzen, Gestirne und Thiere erschuf, oder, um mit A. Stára[1] zu reden, „erstens" das Licht, „zweitens" das Firmament u. s. w.

Der Geschichtschreiber sagt nicht, dass die Römer die Continente gerade in jener Reihenfolge eroberten, oder dass Goethe zuerst ausschliesslich Prosa und nachher ausschliesslich Poesie producirte. Ganz richtig. Aber sagt nicht die Genesis, dass Gott am ersten Tage das Licht, am zweiten das Firmament schuf? Wie, wenn der Geschichtschreiber die römische Geschichte in die drei Perioden der Eroberung Europas, Asiens und Afrikas zerlegte? wenn er uns sagte, es habe Goethe in der ersten Hälfte seines Lebens Prosa, in der zweiten Poesie geschrieben? Die Schwierigkeit, zu deren Lösung der Idealismus ersonnen ward, ist eben diese, wie Gott sagen könne, er habe am ersten Tag das Licht, am zweiten das Firmament u. s. w. erschaffen, falls er die Dinge nicht in dieser Reihenfolge, nicht in sechs Tagen erschaffen habe. Denn der Text behauptet eben nicht bloss die Schöpfungsthat, sondern auch die Reihenfolge, das Sechstagewerk.

Der Allegorismus war hier mit seinen Allegorien zur Hand: der Idealismus recurrirt auf Gottes Absicht. Ueberhaupt ist er ein Zwitterding zwischen Periodismus und Allegorismus. Die Umdeutung der Schöpfungstage in Perioden lässt er fallen, das Argument vom Zwecke des Schöpfers behält er bei; mit diesem vermisst er sich, auch ohne Zuhilfenahme von Allegorien, die Schwierigkeit zu ebnen. Indessen jenes Argument ist seinem innersten Wesen nach hinfällig, und kann ebensowenig den Idealismus wie den Periodismus lebensfähig machen. Dass alles von Gott gemacht ward, sagt man uns, ist eine religiöse Wahrheit, das will uns Gott im Schöpfungsbericht allerdings mittheilen; in welcher

[1] A. a. O. S. 195 ff.

Zeit und in welcher Ordnung alles durch Gott gemacht ward, das ist religiös nicht bedeutsam. Die sechs Tage erwähnt Gott bloss mit einem Absehen auf den siebenten Tag; auf die Siebenzahl kommt es ihm an; ob dieselbe sich aber aus bürgerlichen Tagen zusammensetzte, das ist religiös nicht bedeutsam.

Das alles haben wir bereits von den Periodisten vernommen; unsere Antwort ist dieselbe, die wir den Periodisten gegeben. Bei der Textauslegung gebührt dem Texte die erste, dem Zwecke des Verfassers bloss die zweite Stelle. Der naturgemässe Weg, den Zweck zu erkennen, ist eben der Text selbst: redet mich ein Mensch an, so entnehme ich seinen Worten, was er von mir will. Ist seine Aussprache eine undeutliche, so mag ich aus seinem Aeussern oder aus andern Umständen seine Absicht errathen, ob er mich anbetteln oder den Weg von mir erfragen will, und mir so zum Verständniss seiner Worte den Weg bahnen. So auch, wenn ein Text dunkel ist und der Zweck anderweitig mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit feststeht, dann mag mir die Berücksichtigung dieses Zweckes zu einem mehr oder minder sichern Verständniss des Textes verhelfen. Aber in den klaren Text einen willkürlich zurechtgelegten Zweck hineintragen und danach Dinge aus dem Texte herauslesen, die er nie gesagt hat, noch hat sagen wollen, das heisst den Text misshandeln und sich selbst betrügen; das heisst handeln wie einer, der die klaren Worte dessen, der ihn anredet, in den Wind schlägt und ihn aus vorgefasster Meinung einen Dieb und Landstreicher schilt.

Die Schwäche des Systems scheint auch ein hervorragender Exeget Italiens, der gelehrte Barnabite J. Semeria, gefühlt zu haben. Er befleisst sich[1], den Idealismus auf soliderer Grundlage aufzubauen. Dieselbe glaubt er in folgendem Syllogismus gefunden zu haben. „So oft“, schreibt er, „eine Bibelstelle, im historischen Sinne verstanden, einer entweder

[1] Revue biblique 1893, p. 487 ss.; 1894, p. 182 ss. Ueber Semeria vgl. Theol. Quartalschrift, Tübingen 1897, S. 185 ff.

von Gott geoffenbarten oder von der Wissenschaft bewiesenen Wahrheit widerstreitet, muss man die historische Deutung aufgeben und durch den Schleier der nicht historischen Textesbestandtheile hindurch zu einer höhern Ordnung der Wahrheit vordringen[1]; man muss den Buchstaben fahren lassen und sich bloss an den Geist halten. Nun lehrt aber das erste Kapitel der Genesis, im historischen Sinne verstanden, dass die Welt einschliesslich des Menschen in sechsmal 24 Stunden erschaffen worden ist; diese Lehre widerstreitet schnurstracks den Ergebnissen der Naturwissenschaft. Also muss dieses Kapitel in einem allegorischen, geistigen Sinne verstanden werden."

Der Obersatz des Syllogismus, meint Semeria, sei evident und werde von allen zugegeben. Als Beispiel dessen citirt er den einen Vigouroux[2]: „Obgleich man für gewöhnlich sich an den buchstäblichen Sinn der Schriftworte halten soll, so muss man sie doch im figürlichen und metaphorischen Sinne verstehen, so oft sich aus den im buchstäblichen Sinne verstandenen Worten ein falscher Sinn ergäbe."

Vigouroux' Worte sind allerdings evident und werden von allen zugegeben. Vigouroux setzt den buchstäblichen Wortsinn dem figürlichen gegenüber, oder genauer gesprochen, den sensus literalis proprius dem sensus literalis translatus; denn beide sind buchstäbliche Sinne. Wenn der Täufer sagt: „Siehe das Lamm Gottes", so sehe ich gleich, dass ich hier das Wort „Lamm" nicht im eigentlichen Sinne nehmen darf; ich nehme es also im figürlichen. Das ist klar.

Aber wer sieht nicht auch, dass sich Vigouroux' Worte mit Semerias Obersatz durchaus nicht decken? Jener spricht vom Literalsinne des Bibelwortes, dieser vom historischen Sinn der Bibelstelle. Jedes Wort hat einen Literalsinn, aber nicht jede Stelle hat einen historischen Sinn. Es kommen also hier jedenfalls nur jene Bibelstellen in Betracht, welche nach dem

---

[1] chercher à travers le voile des éléments non historiques un ordre supérieur de vérité.

[2] Les livres saints III (2e éd., Paris 1887), p. 188.

Context irgend einen historischen Sinn haben müssen, z. B. der Schöpfungsbericht, das erste Kapitel der Heilsgeschichte. Hier suche ich also den historischen Sinn zu fixiren und, falls der historische Sinn, wie ich ihn verstehe, im Widerspruch steht mit irgend einer unzweifelhaft erwiesenen Wahrheit, dann soll ich nach Semeria die historische Deutung aufgeben und durch den Schleier der nichthistorischen Textesbestandtheile hindurch zu einer höhern Ordnung der Wahrheit vordringen. Ja, wenn ich nur wüsste, wie ich das anzufangen habe! Und zunächst, welches sind die historischen, welches die nicht historischen Bestandtheile des Textes? Der ganze Text ist einfach historisch erzählend; der Verfasser will alles erzählen, was er sagt. Nach welchem Kriterium soll hier die Scheidung der Bestandtheile erfolgen? Wohl gar wieder soll, nach dem Zwecke des Erzählers, das religiös Bedeutsame vom Bedeutungslosen ausgesondert, d. h. in rein subjectiver Weise alles, was nicht zum Lieblingssystem passt, beseitigt werden.

Da würde ich doch lieber mir an die Brust schlagen und, nach des hl. Augustinus[1] Anweisung, zu mir selber sagen: „Tu non intellegis“, du hast wohl den Schöpfungsbericht missverstanden, richtig verstanden steht er mit keinem gesicherten Resultate der Wissenschaft in Widerspruch. Dass dies auch wirklich der Fall ist, hoffen wir im dritten Kapitel zu zeigen, und da hiermit Semerias Untersatz hinfällig wird, so entbehrt nach wie vor der Idealismus der ersehnten soliden Grundlage.

Wir erwähnten oben, dass bei den Gegnern der Offenbarung die Mythus-Theorie im Schwange ist. Wo alle erdenklichen Systeme zur Erklärung des Hexaemeron herangezogen wurden, da durfte es selbstverständlich auch an einem Versuche eines **verbesserten Mythismus** nicht fehlen. Denselben machte J. Lagrange O. P. in der Revue biblique 1896, p. 381 ss. Lagrange ging anfangs mit uns eines Weges: er war die bestehenden Systeme leid, er zollte unserer Be-

[1] C. Faustum II, 2.

kämpfung des Periodismus[1] Beifall; erst am Scheidewege der Visionstheorie fragte er sich, ob sich denn die Sache nicht auch ohne eine Schöpfungsvision machen liesse, und so verfiel er auf den verbesserten Mythismus. Doch hat in seinem Munde das Wort „mythisch" eine etwas vage Bedeutung; p. 393 ist es ihm eins mit „populär", „metaphorisch", „allegorisch", und weiterhin fliesst es zusammen mit „ideal"; weswegen wir auch die Besprechung dieses Systems unserer Besprechung des Idealismus anreihen. Wir haben uns redlich bemüht, die Ansicht richtig aufzufassen, und führen dieselbe auf folgende Punkte zurück.

1. Zuerst werden im Schöpfungsbericht die Thatsachen von der Form unterschieden. Erstere sind durchaus reell. Diese Thatsachen sind die Erschaffung, und zwar auf Gottes Wort, die Vorzüglichkeit des Erschaffenen, die Ordnung und der Gottessegen in der Schöpfung, die Stellung des Menschen und endlich die Einsetzung der Woche[2]. „Alles dieses muss buchstäblich genommen werden, da ist von Allegorie keine Rede, noch viel weniger von einem von der Phantasie geschmiedeten Mythus." Dagegen „in den sechs Tagewerken ist die Allegorie unverkennbar. Sie sind bloss dazu da, um Gottes Arbeit zum Vorbild der menschlichen Arbeit zu machen. Des Erzählers Absicht ist einleuchtend"[3]. „Die Tage sind bloss ein willkürlich gewählter Rahmen"; beseitigt man diesen Rahmen, so stellt sich die Folge der Schöpfungswerke schon nicht mehr nothwendig als eine reelle dar, sie mag als eine rein logische aufgefasst werden, als eine Aufzählung der Theile der Schöpfung, nicht der Epochen ihrer Entstehung. Auch das dem Sechstagewerk vorausgehende Thohuvabohu mag man als eine bloss logische Voraussetzung auffassen, indem die Ausgestaltung eine mindestens begrifflich vorangehende Gestaltlosigkeit fordert[4].

2. Vom Inhalt der Kosmogonie geht dann Lagrange auf deren Ursprung über. Der ganze Inhalt ist zwar inspirirt,

---

[1] In unserem Commentarius in Genesin p. 60 sqq.

[2] p. 393 s. [3] p. 395. [4] p. 396.

aber während die erwähnten Thatsachen von Gott geoffenbart sind, trägt die Form, d. h. die Ausdrucksweise im allgemeinen und namentlich die Aufeinanderfolge der Schöpfungen, ein durchaus semitisches Gepräge, sie ist verwandt der Form anderer semitischer Kosmogonien[1]. Die Thatsachen kommen von Gott, die Form von den Menschen.

3. Alles spitzt sich auf die Frage zu: Inwiefern kann an dieser Form Unwahrheit haften? „Warum sollten wir nicht zugeben,“ fragt Lagrange p. 392, „dass die ursprüngliche Ueberlieferung, die bei andern Völkern verdunkelt ward, bei dem auserwählten Stamme vor Moses oder durch Moses wieder geläutert ward?“ Vgl. p. 402. Die Thatsachen erhielten allerhand polytheistische und materialistische Zuthaten, die Form gab die groben Naturanschauungen jener Menschen wieder. Da liegt der Verdacht nahe, dass bei dem nachfolgenden Läuterungsprocesse doch noch einige Schlacken an der wiedergewonnenen Ueberlieferung hafteten; und so war es auch. Da gilt die Erde als unbeweglich, das Firmament als eine feste Masse, und jetzt, wo zum Zwecke der Einsetzung der Woche die logische Aufzählung der Theile in den Rahmen der Schöpfungstage ist eingefasst worden, entspricht die Aufeinanderfolge der Schöpfungen der Wahrheit nicht mehr[2].

Hiermit ist das System fertig, tritt aber auch das Hauptbedenken gegen dasselbe sofort klar zu Tage. Was Gott und die Kirche uns als inspirirtes Gotteswort bieten, ist nicht etwa jene angeblich älteste Form des Schöpfungsberichtes, welche die Thatsachen ohne den Rahmen der sechs Tage erzählte, sondern der biblische Schöpfungsbericht, Inhalt und Rahmen zugleich. Der Mensch mochte ursprünglich in logischer Unterscheidung der Theile ganz richtig sagen: Gott schuf das Licht, das Firmament u. s. w. Sagte er aber weiter: Am ersten Tage schuf Gott das Licht u. s. w., so verwandelte er die logische Unterscheidung in eine chronologische, und behauptete eine Zeitfolge, die nach Lagranges Voraussetzung irrthümlich

[1] p. 408. [2] p. 404 s.

ist, und dieser Irrthum stand von Anfang an im Buche Genesis. Lagrange tröstet sich damit, die Offenbarung sei ursprünglich irrthumslos gewesen; das genügt nicht, auch das Buch muss zur Zeit seiner Abfassung irrthumsfrei gewesen sein.

Die von Lagrange behauptete Verdunklung der Schöpfungsoffenbarung vor Moses ist zwar möglich, aber völlig unerwiesen. Dieselbe ergibt sich nicht aus Jos. 24, 2. Dass Thare, Abraham, Nachor eine Zeitlang fremden Göttern dienten, ist ebensowenig Beweis einer Verdunklung der Uroffenbarung, als ähnliche Vergehen zur Königszeit eine Verdunklung der mosaischen, und ähnliche Vorkommnisse unter Christen eine Verdunklung der christlichen Offenbarung sind. Uebrigens hatte Lagrange diese Verdunklung nöthig. Er hatte herausgefühlt, was den Idealisten vor ihm scheint entgangen zu sein, dass der Idealismus die Genesis eine Unwahrheit sagen lasse, ja auf diese Unwahrheit das spätere Gebot der Sabbatheiligung gründe, und er macht einen ehrlichen, wenn auch verfehlten Versuch, diese Unwahrheit zu erklären und zu entschuldigen. Die Erklärung glaubt er darin zu finden, einmal dass er im Schöpfungsbericht Inhalt und Form unterscheidet, sodann dass er in der Form ein mythisches Element anerkennt. Beides ist verfehlt. Vom Sechstagewerk muss der Mythus schon darum ausgeschlossen bleiben, weil dasselbe die gottgewollte Grundlage abgibt für die Heiligung des siebenten Tages. Die Scheidung aber von Inhalt und Form, Thatsachen und Rahmen ist eine rein willkürliche. Sie erfolgt selbstverständlich nach dem bei den Idealisten so beliebten Massstabe des Zweckes, welchen der Erzähler im Auge hatte: er wollte den Menschen über die Erschaffung, er wollte ihn nicht über die Reihenfolge und Dauer der Schöpfungswerke belehren. Indessen, was er wollte, können wir einzig aus seinen Worten in Erfahrung bringen, und diese berichten das eine wie das andere, und bieten zur Scheidung keine hinreichende Veranlassung.

Man gestatte uns, hier ein Bedenken geltend zu machen, das neben dem verbesserten Mythismus auch noch andere

Systeme trifft. Ist eine über die Gesetze gemeiner Hermeneutik sich erhebende Auslegungsweise beim Schöpfungsbericht zulässig, dann doch wohl auch bei andern Abschnitten des Alten Testaments und namentlich der Genesis. Von einer speciell und ausschliesslich auf den Schöpfungsbericht zugeschnittenen Hermeneutik darf und kann ja nicht die Rede sein. Warum also nicht ebensowohl vom Standpunkte eines verbesserten Mythismus z. B. den Sündenfall auslegen? Dahin hat denn auch P. Lagrange die Logik der Thatsachen getrieben. Er veröffentlicht in der Revue biblique 1897, S. 341 ff., eine Studie über Gen. 2, 4 bis 3, 24. Seinen Standpunkt präcisiren folgende Worte S. 361, die wir, um jedem Missverständniss vorzubeugen, im französischen Texte hersetzen. „On a toujours compris dans l'Église que cette histoire très vraie", die Geschichte vom Sündenfall, „n'était pas une histoire comme une autre, mais une histoire revêtue de figures: métaphores, symboles, ou langage populaire. Ce n'est plus qu'une question d'interprétation, dans laquelle on jouit d'une certaine liberté; nous allons user de cette liberté, dans la determination des éléments substantiels et des formes symboliques. — Quelle est, dans notre histoire, la substance de l'enseignement? Que peut on considérer comme symbolique? Ce sont les deux points que nous avons à traiter." Und nun wird nach dem bekannten Recept der Kern aus der Schale herausgeschält. Lagrange geht also von einer Thatsache aus: jederzeit in der Kirche habe man den Bericht vom Sündenfall als eine in Bilder, seien es nun Metaphern oder Symbole oder populäre Ausdrucksweise, gekleidete Erzählung aufgefasst. Eine solche Auffassung müsste sich aus den Schriften der Erklärer belegen lassen; uns sind die Belege nicht erinnerlich. Aber wird Lagrange an der Schwelle des vierten Genesiskapitels stehen bleiben können? Sind seine Grundsätze der Schriftauslegung für den Schöpfungsbericht und den Sündenfall zulässig, so ist nicht abzusehen, warum man sich ihrer Anwendung auf den Sündfluthbericht, die Völkertafel, die Patriarchengeschichte und auf so manche Vorkommnisse der Wüstenwanderung,

der Richter- und Königszeit entziehen sollte. Die Exegese sieht sich damit in einen bodenlosen Ocean hinausgetrieben, ohne Möglichkeit, irgendwo einen festen Ankergrund zu gewinnen.

Wie andere Systeme unter dem Eindrucke der Furcht vor den Enakskindern entstanden sind, so ist das nächstfolgende, das letzte in der langen Reihe, eine Ausgeburt der Verzweiflung. Die sicherste Heilung der Zahnschmerzen ist das Köpfen. Es ist im Schöpfungsbericht gar nicht von Schöpfungstagen die Rede, so ruft die **liturgische Theorie**; die sechs Tage sind gar keine Schöpfungstage, sondern unsere gemeinen Wochentage. Wie das zu verstehen, wollen wir uns im folgenden zu zeigen bemühen.

Der erste Vertreter des Liturgismus war W. Clifford, Bischof von Clifton[1]. Er ging vom Poetismus aus und gab denselben in neuer Auflage heraus als **poetisch-liturgische Theorie.** Auch ihm ist der Schöpfungsbericht ein Hymnus. Mit der Genesis hängt derselbe recht lose zusammen. Anfänglich bezeichnete der Bischof den Zusammenhang als einen zufälligen; die Genesis folge auf den Schöpfungsbericht wie der erste Korinther- auf den Römerbrief. Später war er bereit, den Schöpfungsbericht als eine poetische Einleitung zur Genesis gelten zu lassen. Keinesfalls ist die Weltschöpfung Gegenstand dieses Hymnus, sondern die Einsetzung der Wochentage. Bei den Aegyptern war jeder Wochentag einer Gottheit, bei den Babyloniern einem Planeten geweiht. Um diese heidnischen Eindrücke zu bannen, bestellte Moses einen jeden Wochentag zum Gedächtnisstag einer besondern Phase des Schöpfungsactes; diese Phasen sind jedenfalls logisch, wahrscheinlich aber nicht zeitlich geschieden. Die Thatsache dieser Weihung der Wochentage zu Gedächtnisstagen feiert der Schöpfungshymnus: Gott schuf das Licht — Gedächtnisstag erster Wochentag, Sonntag; Gott schuf das Firmament — Gedächtnisstag zweiter Wochentag, Montag u. s. w. Mit dieser

[1] Dublin Review 1881 I, 311 ff.; II, 498 ff.

Auffassung lässt sich, wie man sieht, vereinen, dass Gott die ganze Schöpfung auf einmal, oder aber, dass er sie in einer beliebigen Anzahl Zeiträumen und in ganz verschiedener Stufenfolge vollzog.

Den Einwurf, diese Auffassung liege doch gar zu weit ab vom Wortsinne der Heiligen Schrift, beantwortet der Bischof mit dem Hinweis auf die in liturgischen Documenten übliche Ausdrucksweise, die himmelweit verschieden sei von der in historischen Texten gebräuchlichen. Wir sagen jedesmal am Ostertage: „An diesem Tage ist Christus glorreich aus dem Grabe erstanden", wiewohl, da Ostern ein bewegliches Fest ist, der Ostersonntag nur selten mit dem wirklichen Jahrestag der Auferstehung zusammenfällt. Auf das Fest der Epiphanie heisst es: „Heute führte der Stern die Weisen zur Krippe; heute ward das Wasser in Wein verwandelt auf der Hochzeit; heute gefiel es Christus, sich zum Heile des Menschengeschlechtes von Johannes im Jordan taufen zu lassen." Und doch ist ein Zweifel statthaft, ob irgend eines der genannten Ereignisse auch wirklich auf den 6. Januar fiel. Diese Aussprüche liturgischer Bücher sind ebenso bestimmt, wie jener andere Ex. 20, 11 u. s. w., Gott habe in sechs Tagen die Welt erschaffen und habe am siebenten Tage geruht. Nimmt man die Ausdrücke im historischen Sinn, so sind sie falsch; in liturgischem Sinne verstanden, sind sie richtig.

Was sollen wir zu dieser sonderbaren Erklärung sagen? Sie wahrt der Kosmogonie einen gewissen historischen Charakter, indem sie die Schöpfungsthat (nicht das Hexaemeron) wenigstens in zweiter Linie behauptet und die zur Vorgeschichte Israels allerdings nicht gehörige Weihe der Wochentage berichtet. Man möchte fragen, warum Moses hier, zu Anfang der Genesis, nicht einen selbständigen Schöpfungsbericht gebe, und den Weihebericht auf das Buch Leviticus vertage, welches ja auch andere liturgische Stücke aufweist.

Aber jene ganze, durch Moses vollzogene Weihe der Wochentage ist doch weiter nichts als eine unerwiesene und unerweisbare Voraussetzung! Wenn der Bischof meint, die

selbe müsse sich „als ein mächtiges Mittel“ erwiesen haben, den Götzendienst aus dem auserwählten Volk zu bannen, so steht dem eben die Thatsache entgegen, dass in allen folgenden Büchern des Alten Testamentes sich auch nicht eine Anspielung auf diese Weihe findet; kein Prophet erinnert jemals an dieselbe; die ganze jüdische Tradition ignorirt sie. Dazu läuft die ganze Erklärung dem natürlichen Sinn der biblischen Erzählung doch allzu stracks zuwider; dieselbe ist eben ein Schöpfungs- und nicht ein Weihebericht. Die Erklärung gibt keinerlei Rechenschaft von den wichtigen Worten: „und es ward Abend, und es ward Morgen“, die zu den Ausdrücken „ein erster Tag“, „ein zweiter Tag“ u. s. w. in innigster Beziehung stehen; sie ignorirt durchaus die Structur des Hexaemeron.

Es ist wohl kein zu hartes Urtheil, wenn man diese Erklärung als unreif bezeichnet; noch ist es zu verwundern, dass es an Versuchen nicht gefehlt hat, dieselbe zur Reife zu bringen. Da ward zunächst der Hymnus abgestreift und so die Kosmogonie zur übrigen Genesis wieder in engere Beziehung gebracht. Wir haben jetzt einen Bericht, welcher die Weihe der Wochentage in ihrer Beziehung zu den verschiedenen Phasen der Erschaffung zum Gegenstande hat. Aus der poetisch-liturgischen ist eine **historisch-liturgische Theorie** geworden. Die sechs Tage sind 24stündige Tage, aber sie sind keine Schöpfungstage, sondern die Tage der Woche. Schon wähnt man sich dem Idealismus wie dem Periodismus entronnen und der lästigen Erörterung über die Schöpfungstage endgiltig überhoben: eitle Täuschung! Durch die Thüre hinausgewiesen, ziehen sie durch die Hinterthüre wieder ein.

Ausser den Gen. 1, 5b. 8. 13. 19. 23. 31 und 2, 3 erwähnten sieben Tagen, welche nach der Theorie die Wochentage (Sonntag bis Samstag) sind, findet sich Gen. 2, 2 ein zweiter „siebenter Tag“. Es ist das nicht der jedesmalige Wochensabbat, von welchem erst V. 3 die Rede ist; es ist der historische Tag der Gottesruhe, an welchem dann Gott dem siebenten Wochentage seine bleibende Heiligung verlieh. Diesem „sieben-

ten" Tage Gen. 2, 2 müssen offenbar, nach der liturgischen Auffassung zwar im ersten Genesiskapitel unerwähnt, sechs Tage vorangegangen sein; wie könnte er sonst der siebente sein? Und so ganz unerwähnt im Texte sind diese sechs Tage auch nicht. Des „sechsten" Tages, der diesem „siebenten" voranging, thut nach der bessern Lesart des griechischen und des syrischen Textes sowie des Samaritanus V. 2 ausdrücklich Erwähnung: „Und Gott vollendete am sechsten Tag sein Werk." Und wäre die Lesung auch unrichtig, so würde sie wenigstens so viel beweisen, dass die jüdische Tradition die sechs Tage nicht in liturgischem Sinne verstand. Sonach sind die Vertreter der liturgischen Theorie selbst zu dem Eingeständnisse genöthigt, dass im Texte den sieben Wochentagen sieben Schöpfungstage gegenüberstehen, und je nachdem man diese ideal oder periodistisch erklärt, gelangt man zu einer **ideal-liturgischen** oder aber zu einer **periodistisch-liturgischen Theorie.** Hier sind wahrhaftig die letzten Dinge ärger als die ersten.

Hauptvertreter des ideal-liturgischen Systems ist E. de Gryse, Professor der Dogmatik am Seminar zu Brügge, nachmals Dechant in Courtrai[1]. Die Gen. 1 namhaft gemachten Tage sind ihm zufolge gewöhnliche 24stündige Tage, keinesfalls Perioden; sie sind keine Schöpfungstage, sondern die Wochentage von Sonntag bis Samstag. Die am Ende der Tagewerke wiederkehrende Formel übersetzt er: „Und es ward eingesetzt ein Abendmorgen, ein erster Tag" u. s. w. Das heisst aber so viel wie: „Und es ward eingesetzt ein Tag, der Sonntag" u. s. w. Denn der „Abendmorgen" ist bloss ein anderer Ausdruck für den 24stündigen Tag, und der Rede kurzer Sinn ist, dass zur Erinnerung an die Hervor-

---

[1] Zuerst 1888 in der vlämischen Zeitschrift „Het Belfort"; im darauffolgenden Jahr in der Schrift „De Hexaemero secundum cap. 1 Geneseos ad literam". Bruges, Bayard-Storie; sodann in der „Science catholique" 1889, p. 329 ss.; 1890, p. 73 ss.; 1891, p. 534 ss. — Zur Literatur vgl. G. Vandeputte ebendas. 1889, p. 765 ss., und J. Kern S. J. in der „Zeitschrift für kathol. Theologie", Innsbruck 1891, S. 144 ff.

bringung der ganzen, in ihren sechs Haupttheilen aufgefassten sichtbaren Schöpfung die sechs Wochentage von Gott eingesetzt wurden, so wie zur Erinnerung an seine Schöpferruhe die Ruhe des siebenten Tages angeordnet ward. Gott schuf das Licht, und zur Erinnerung setzte er den Sonntag ein; er schuf das Firmament, und zur Erinnerung verordnete er den Montag; er schuf die Erde mit ihrem Pflanzenschmuck, und zum Gedächtniss bestimmte er den Dienstag; er schuf die Gestirne, und zum Andenken stiftete er den Mittwoch; er schuf Wasser- und Flugthiere, und darum ordnete er den Donnerstag an; er schuf Säugethiere und Mensch, und zur Erinnerung bestellte er den Freitag; dann ruhte er von seiner Schöpferthätigkeit, und zum Gedächtniss hieran heiligte er den Sabbat.

Im Schöpfungsbericht laufen zwei Theile nebeneinander her: ein erzählender, der uns Gott als den Erschaffer der Welt vorführt, nicht bloss im allgemeinen, sondern nach allen ihren Theilen, und ein gesetzlicher, welcher die Einsetzung zunächst der sechs Wochentage und sodann des Ruhetages berichtet. Denn an Stelle des Hymnus tritt nunmehr das Gesetz.

Aber neben dem für immerdar eingesetzten Sabbat findet sich der einmalige siebente Tag, an welchem Gott den Sabbat einsetzte; und dieser siebente Tag setzt weitere sechs Tage voraus, welche genau den sechs Gedächtnisstagen gegenüberstehen, mit dem einen Unterschiede, dass die Reihenfolge dieser genau bestimmt ist („ein erster, zweiter . . . Tag“), während die Reihenfolge jener, mit einziger Ausnahme des letzten Tages, absichtlich unbestimmt bleibt. Der Text belehrt uns über die Aufeinanderfolge der Gedächtnisstage, nicht aber der Schöpfungswerke: die Gestirnschöpfung muss nicht darum erst in der vierten Schöpfungsepoche stattgefunden haben, weil der vierte Wochentag ihrem Andenken geweiht ist. Ja, dass Moses die Reihenfolge der Schöpfungswerke unbestimmt lässt, ist uns ein Zeichen, dass er diese Reihenfolge nicht angeben wollte. Er führt uns bloss in anthropomorphischer

Weise Gott vor Augen als einen Arbeiter, der seine Arbeit in sechs Tagen vollendet und am siebenten Tage ausruht; darum theilt er die Schöpferarbeit in sechs nicht wirklich, sondern logisch geschiedene Abschnitte: das Obere, das Mittlere, das Untere, die Ausschmückung des Obern, des Mittlern, des Untern. Diese Anlage selber deutet uns wiederum an, dass es sich nicht um eine getreue, sondern bloss um eine anthropomorphische Wiedergabe des Schöpfungswerkes handelt: hätte Moses den Bau des Weltgebäudes in seiner natürlichen Folge wiedergegeben, dann hätte er jedenfalls den Bau von unten nach oben (?) aufgeführt.

Diese Auffassung, wie alle Auffassungen neuesten Ursprunges, ist hervorgegangen aus dem Bestreben, mit dem Periodismus aufzuräumen. Die Tage sind bürgerliche Tage von 24 Stunden, aber bis auf Gen. 2, 2 keine Schöpfungs-, sondern Wochentage, gottbestellte Gedächtnisstage der verschiedenen logischen Abschnitte der Welterschaffung. Diese bei Bischof Clifford durchaus willkürliche Anschauung soll hier durch die Hereinziehung der „Abendmorgen" gestützt werden. Daneben bestehen aber die Schöpfungstage selbst, deren ideale Auffassung nicht so sehr auf den Zweck des Erzählers, als vielmehr auf einzelne schwache Nuancen des Textes gegründet wird. So wird hier das liturgische System zu einem geistreichen, leider auch gekünstelten Versuche, den Idealismus lebensfähig zu machen.

Das System hat aber auch seine schweren Bedenken. Was soll dieses Gesetz, das die Wochentage, ähnlich wie den Sabbat selber, einsetzt? Gründet Moses auf die göttliche Einsetzung des Sabbat als des Gedächtnisstages der Schöpferruhe die Verpflichtung der Arbeitsruhe am siebenten Wochentage, sollte sich dann nicht aus der Einsetzung der Wochentage als Gedächtnisse der Schöpferarbeit ebensowohl eine Verpflichtung der Werktagsarbeit ergeben, eine Verpflichtung kraft positiven göttlichen Gesetzes? Dass die Nichtbeachtung der Sabbatruhe gegen positives Gesetz verstosse, war im Alten wie im Neuen Bunde wohl bekannt; dass man durch Trägheit

an Wochentagen sich nicht bloss gegen das Naturgesetz, sondern auch gegen ein positives göttliches, Gen. 1 oder Ex. 23, 12 ausgesprochenes Gebot versündige, das hat bis auf den heutigen Tag niemand gewusst.

Bezweckte Gott Gen. 1 ein Gesetz, nicht bloss die Sabbatruhe, sondern ebenso die Werktagsarbeit betreffend, zu erlassen, so hat er dies, das vermag selbst de Gryse nicht zu läugnen, in möglichst unklaren und missverständlichen Worten gethan. Beweis: es hat ihn bis 1889 n. Chr. niemand, aber auch gar niemand verstanden. Dann hat er seinen Zweck durchaus verfehlt nicht nur bei den Heiden, welche frühzeitig die Wochentage zu den Planeten in Beziehung setzten, sondern ebensowohl beim auserwählten Volke. Und während er durch Moses die Erinnerung an die Gen. 1 ausgesprochene Heiligung des Sabbat mehrmals erneuern liess, liess er das angebliche Gesetz der werktäglichen Arbeit auf sich beruhen, so dass man sich nie und nimmer bewusst ward, dass ein solches Gesetz zu Recht bestehe.

Auch das Gesetz Ex. 20, 8 ff. passt nicht recht zum Systeme. „Die volksthümliche Anschauung von der Welt als einem aus sechs in sich abgeschlossenen Theilen bestehenden Ganzen", heisst es „Science catholique" 1891, p. 541, „lieferte eine hinreichende Grundlage für die Auffassung Gottes als eines Arbeiters, der anthropomorphisch gesprochen sechs Tage gearbeitet hat. Die sechs Werktage der Erdenwoche setzt Moses in Beziehung, nicht unmittelbar zu jenen sechs Theilen der Welt, sondern zu der Vorstellung Gottes als eines Arbeiters, der sechs Tage arbeitet und am siebenten Tage ausruht." Also eine vor alters volksthümliche Anschauung von den sechs Theilen der sichtbaren Welt ward dem Schöpfungsbericht zu Grunde gelegt: aber wer bürgt dafür, dass die Anschauung älter war als der Bericht, dass sie nicht vielmehr diesem selbst ihre Entstehung verdankte? Doch weiter. Ausgehend von dieser natürlich durchaus unerwiesenen Anschauung, kann man den Schöpfer auffassen als einen Arbeiter, der die sechs Theile jeden an

einem besondern Tage fertiggestellt hat; und auf Grund dieser Auffassung ist dann späterhin die Motivirung des Gesetzes gerechtfertigt: Weil Gott innerhalb sechs Tagen Himmel und Erde gemacht hat, darum u. s. w. Der Sprung aus der idealen Ordnung in die reale ist perfect. Aber bietet etwa eine solche Anschauung oder Auffassung eine hinreichende, Gottes würdige Grundlage für das Gesetz Ex. 20, 8 ff.? Weil nach einer volksthümlichen Anschauung Gott im Schöpfungsbericht als ein Arbeiter dargestellt wird, der nach der Arbeit ausruht, darum soll fortan der Mensch den siebenten Tag heiligen — nicht wegen einer That, sondern wegen einer Redefigur: heisst das nicht einer kindlich populären, anthropomorphischen Anschauung übermässige Wichtigkeit beilegen? Und auf dieser Anschauung fusst dann das Gebot, welches der Herr auf Sinai unter Donner und Blitz verkündet.

Ist es de Gryse wirklich gelungen, die Reihenfolge der Schöpfungswerke zu lockern und so die Bahn freizumachen für eine ideale Auslegung der Schöpfungstage? Der siebente Tag Gen. 2, 2 folgte jedenfalls auf die sechs vorhergehenden, das Thohuvabohu schildert offenbar einen den sechs folgenden Abschnitten vorangegangenen Zustand. Weisen nun Anfang und Ende der Erzählung auf eine nicht bloss logische, sondern chronologische Anlage derselben hin, dann liegt wahrhaftig die Annahme am nächsten, dass auch die Schöpfungswerke in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge aufgeführt sind.

Wir haben den Haupteinwand aufs Ende verspart. Als eine nothwendige Verbesserung des Cliffordschen Systems lag es de Gryse ob, von der Formel „und es ward Abend, und es ward Morgen“ Rechenschaft zu geben. Dazu ersann er das Auskunftsmittel der „Abendmorgen“; dasselbe muss aber als exegetisch unannehmbar zurückgewiesen werden. De Gryse[1] erklärt die gewöhnliche Uebersetzung „und es ward Abend, und es ward Morgen“ für „unmöglich“. Aber eben die von

[1] Science catholique 1890, p. 81.

ihm gebotene neue Uebersetzung „und es ward eingesetzt ein Abendmorgen" ist grammatikalisch sowie lexikalisch falsch und unmöglich. Dem Verbum היה, geschehen, werden, sein, ist die Bedeutung „eingesetzt werden" fremd. Gen. 1, 5 muss dieses Verbum den gleichen Sinn haben wie Gen. 1, 3: es ward das Licht — es ward Abend und es ward Morgen. Das fordert der Context. Nichts steht im Text von einem „Abendmorgen", sondern von einem „Abend" und von einem „Morgen". Das ist etwas ganz Verschiedenes. Dann soll „Abendmorgen" ein anderer Ausdruck für den bürgerlichen Tag sein: Moses, meint de Gryse, bezeichnet den Tag mit dem Anfange seiner beiden Theile, dem Abend als Anfang der Nacht, dem Morgen als Anfang des natürlichen Tages. Sehen wir davon ab, dass die Schöpfungstage nicht von Abend zu Abend, sondern von Morgen zu Morgen reichen. Aber wie gekünstelt ist es, statt des einfachen, gemeinverständlichen Wortes „Tag" zu sagen „Abendmorgen"! Letzterer Ausdruck, meint er, stehe aus Dan. 8, 14. 26 fest. V. 26 wiederholt dort den V. 14, beide Verse bieten also bloss einen Beleg. Die Stelle ist äusserst dunkel, so dass sogar gewiegte Ausleger einer Emendation des Textes das Wort reden. Gegen de Gryses Heranziehung jener beiden Verse ist folgendes zu erinnern. Es ist eine Regel der Hermeneutik, dass klare Texte zur Erklärung dunkler, nicht aber umgekehrt dunkle Stellen zur Erklärung klarer Texte angezogen werden: Dan. 8, 14. 26 ist jedenfalls ein dunkler, Gen. 1, 5 ist und bleibt ein klarer Text: also steht fest, dass Gen. 1, 5 keinen andern Sinn hat, als „und es ward Abend, und es ward Morgen"; aus den Daniel-Stellen aber mache jeder, was ihm das Klügste scheint.

Während de Gryse dem Schöpfungsbericht nur einen allgemein historischen Charakter zuerkennt, insofern derselbe kein Hymnus ist, sondern wenigstens die Thatsache der Welterschaffung historisch berichtet, nimmt Ch. Robert[1]

[1] In der Einleitung, welche er dem Buche A. Motais' vorausschickt: Origine du monde d'après la tradition. Paris 1888. Ebenso in der „Revue biblique" 1894, p. 387 ss.

für denselben eine bis ins einzelne gehende historische Treue in Anspruch, indem er die liturgische Erklärung mit der periodistischen zu einer periodistisch-liturgischen verbindet.

Die Worte: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde“ gelten ihm als Ueberschrift, Gen. 2, 4 als Schluss des Schöpfungsberichtes. Zunächst schält er den ganzen Schöpfungshergang des ersten Kapitels von den Formeln ab, welche denselben umrahmen, namentlich von der Formel „und es ward Abend, und es ward Morgen“, und findet in demselben eine erstaunliche Uebereinstimmung mit den Ergebnissen der Geologie. Durchaus wissenschaftlich sei die Aufeinanderfolge der Schöpfungen; die Ausdrucksweise, wenn auch nicht jederzeit wissenschaftlich, sei doch manchmal auffallend genau, so z. B. V. 20, wo die Wasserthiere als „Reptilien“ bezeichnet würden, während dementsprechend die Secundär-Periode durch das Vorherrschen der Saurier gekennzeichnet sei.

Diese dem Sachverhalt so entsprechende Aufeinanderfolge der Schöpfungen hat Moses durch Tradition überkommen. Mit derselben verwob er ein liturgisches Document, die Heiligung der Woche: die sechs Wochentage werden dem Andenken je eines oder zweier Schöpfungswerke, der Sabbat dem Andenken der Schöpferruhe geweiht. Jeden Abschnitt beschloss Moses mit der Formel „und es ward Abend, und es ward Morgen“, d. h. „es war ein voller Tag“. Hier bezeichnet aber das Wort „Tag“ nicht die Dauer des Schöpfungswerkes, sondern den Wochentag, der dessen Gedächtniss geweiht wurde. So gelangt Robert zum Schluss: „Das erste Kapitel der Genesis enthält die historisch-chronologische Folge der Schöpfungswerke in vollster Uebereinstimmung mit den Ergebnissen der Profanwissenschaft. Die Eintheilung in Tage steht ausser jeder Beziehung zu den Werken selbst: es sind die Tage unserer gewöhnlichen Woche, deren jeder dem Gedächtnisse eines oder zweier Werke geweiht wird. Diese Weihe der Wochentage, zusammen mit der Heiligung des Sabbat und dem Dogma von der Welterschaffung, gibt der hebräischen Woche das liturgische Gepräge.“

Wie die ideal-liturgische Erklärung darauf ausgeht, den Idealismus, so geht diese Erklärung darauf aus, den Periodismus noch einmal lebensfähig zu machen. Sie löst denselben los von der Umdeutung der „Tage“ in „Perioden“, sie wirft die „Abendmorgen“ verdientermassen über Bord und unterscheidet, was in dieser Blüthenlese verschiedenster Systeme kaum fehlen durfte, in dem einen Schöpfungsbericht zwei verschiedene Documente. Ueber die erstaunliche Concordia zwischen Natur und Schöpfungsbericht verlieren wir kein Wort. Schält man mit Robert die Formel „und es war Abend, und es war Morgen“ vom unmittelbar Vorhergehenden ab, so kann man ihr nimmermehr die Bedeutung „es war ein voller Tag“ beilegen. Man rechnet den Tag entweder von Abend zu Abend oder von Morgen zu Morgen. Ersternfalls durfte nicht verschwiegen werden, dass auf genannten Morgen auch noch ein zweiter Abend folgte. Wer wollte sagen: Und es ward Frühling, und es ward Sommer, ein volles Jahr; da das Jahr nicht voll ist, solange zu Frühling und Sommer nicht auch Herbst und Winter hinzugetreten sind? Im andern Falle durfte der weitaus wichtigste Abschnitt des 24stündigen Tages, der natürliche Tag, nicht ignorirt werden. Man kann nicht sagen: Und es ward November und es ward December, ein volles Jahr. Es musste irgendwie zum Ausdruck kommen, dass dem erwähnten Abend ein Morgen vorherging. Und das geschieht auch, wenn man sich an die althergebrachte, allein zulässige Auffassung des Zusammenhanges hält. Das erste Tagewerk beginnt am Morgen mit dem Lichtwerden und reicht über den Abend bis zum folgenden Morgen: das ist ein voller Tag. Ebenso beginnen alle übrigen Tagewerke am Morgen. Damit fliessen aber die beiden Documente, das historische und das liturgische, wieder in eines zusammen, die Schöpfungstage treten wieder in ihr Recht ein, und das periodistisch-liturgische System wird hinfällig.

* * *

Wir haben des Räthsels Lösung noch nicht gefunden. Concordia! Concordia! schallt es von allen Seiten, und doch

herrscht Zwietracht allerwegen. Einige Punkte indessen schälen sich aus dem bunten Gewirr von Meinungen und Widersprüchen klar heraus.

1. Die Tage des Periodismus, der die Schöpfungstage im Literalsinn als Perioden auffasst und in den Schöpfungswerken das Spiegelbild geologischer Vorgänge begrüsst, sind gezählt. Die Zahl seiner Vertreter schmilzt stätig zusammen; die wenigen neigen fast alle zu dem sogen. idealen Concordismus, der entweder mit Robert die Periodentage preisgibt oder mit Brucker die Uebereinstimmung zwischen Schichten und Bibel subtil verflüchtigt.

2. Die augenblicklich herrschende Theorie ist der Idealismus, der zu erklären versucht, wie einerseits die Schöpfungstage wahre „Tage" sind, und andererseits die Erschaffung doch wieder länger dauern konnte als sechsmal 24 Stunden. Erwägt man indessen die Zerfahrenheit im idealistischen Lager, die Ueppigkeit, mit welcher neue Variationen des einen Systems emporschiessen, um in kürzester Frist wieder zu verschwinden, so kann man sich dem Eindruck nicht verschliessen, dass diese Gärung entweder von Unreife herrühre oder von Zersetzung, dass entweder das System sich bereits überlebt hat oder aber zur vollen Reife noch nicht gediehen ist.

3. Beachtet man ferner, was wir S. 1 ff. nachwiesen, dass der Schöpfungsbericht ein einfacher, leichter Text ist, so begreift man, wie jene Zerfahrenheit die Hexaemeron-Exegese in den Augen aller besonnenen Schriftforscher tief herabsetzen muss. Da sieht man Exegeten, welche sich zufrieden geben mit einer Auslegung, welche die Kirche duldet, ohne auch nur einmal zu fragen, was denn die Exegese fordert. Man trägt eine zweifelhafte Vertrautheit mit Resultaten der Profanwissenschaft zur Schau, zugleich mit einer bedauerlichen Unkenntniss der Grundgesetze der Hermeneutik. Fernerstehende wundern sich über die kautschukartige Elasticität der hebräischen Sprache, welche in den anscheinend harmlosesten Sätzlein so unfassbar und vieldeutig sein kann.

4. Da mag der gläubige Exeget wohl fragen: Wie lange soll das noch dauern? Da mag in ihm das aufrichtige Verlangen erwachen, dass doch endlich des Räthsels Lösung gefunden, das Hexaemeron aus der Reihe der Streitfragen gestrichen werde. Auf dem Wege der Concordienformeln hat sich uns keine Lösung geboten; diese Versuche leiden alle an einem gemeinsamen Gebrechen, sie sind Ausgeburten der Furcht. Nie hätte es einen Periodismus, einen Idealismus, ein liturgisches System gegeben, hätte nicht die Wissenschaft die Geheimnisse der Schichten blossgelegt. Das waren die Riesen, die Enakskinder jenseits der Grenze, denen gegenüber die Exegese Deckung suchte. Das war das Ungeheuer, der Fisch, vor welchem sich neue Tobiasse entsetzten: καὶ ἠβουλήθη καταπιεῖν τὸ παιδάριον. Wir kehren nunmehr zurück zu dem Standpunkte unseres ersten Kapitels: unbekümmert um alles, was jenseits der Grenzen der Exegese ist, suchen wir des Räthsels Lösung im Texte selbst. Gottes Wort steht nicht unter der Vormundschaft der Profanwissenschaft. Es muss im stande sein, selbst Rede und Antwort zu stehen. Einzig eine solche Lösung wird allen vergangenen wie zukünftigen Einwänden genügen; einzig sie ist Gottes und seiner heiligen Schriften würdig; einzig sie wahrt der Exegese ihre Freiheit, macht sie unabhängig von den jeweiligen Schwankungen und Launen der Profanwissenschaft.

Drittes Kapitel.

Textkritik.

Im ersten Kapitel beschäftigte uns die Texterklärung des Schöpfungsberichtes; nunmehr gehen wir zur Textkritik über. Ihr liegt es ob, entweder als Wortkritik den Text selber zu discutiren und festzustellen, oder als höhere Kritik dessen Ursprung, Charakter, Verfasser u. s. w. zu ermitteln. Wir handeln zunächst vom **Alter des Schöpfungsberichtes.** Dass

derselbe vormosaischen Ursprunges ist, ergibt sich aus den vielfachen Anklängen an denselben, welche sich in den Kosmogonien anderer Völker vorfinden. Wir begnügen uns damit, dieselben hier in ihren allgemeinsten Umrissen wiederzugeben.

Die Anklänge an Gen. 1, 1 f. gehen bei manchen Völkern (Babyloniern, Phöniziern, Griechen, Indern u. s. w.) so sehr ins einzelne, dass sie zur Annahme drängen, dieselben hätten nicht bloss die gleiche Ueberlieferung, sondern sie hätten sie zudem in gleichem Wortlaut besessen. Ihre Kosmogonien erzählen uns von dem, das da war „im Anfange“; sie schweigen zwar mehrfach über die „Erschaffung durch Gott“, wissen aber um „Himmel und Erde“, um das Chaos oder Thohuvabohu, um das Urgewässer, die Urfinsterniss und um den über den Gewässern schwebenden Geist, der bei ihnen mehrfach zur Liebe oder zum Verlangen wird, und durch Theilung des Welteis in Himmel und Erde (opus distinctionis) den Kosmos ins Dasein ruft.

Vom Thohuvabohu ab verlieren sich dann die heidnischen Kosmogonien in weitläufige Theogonien, wonach sie das Weitere über die Weltschöpfung höchstens summarisch nachtragen. So meldet Berosus, Bel habe die Finsterniss getheilt, die Erde vom Himmel getrennt, die Pflanzen, den Menschen und die Thiere hervorgebracht. Dass aber auch hier ursprünglich die Reihenfolge derjenigen der Genesis entsprach, dafür bürgt trotz seiner Lückenhaftigkeit der keilschriftliche Bericht, der nicht nur in Ausdruck und Anlage vielfach mit der Genesis übereinstimmt, sondern namentlich auch darin, dass er die Gestirnschöpfung in die Mitte des Vorganges verlegt. Diese Stellung hängt aber aufs innigste zusammen mit der Scheidung des Vorganges in zwei Triduen. Nach dem Bundehesch 25, 1 hat Gott die sichtbare Welt samt dem Menschen innerhalb sechs aufeinanderfolgenden Zeiten erschaffen, die zusammen ein Jahr von 365 Tagen ausmachen. In diesen Zeiten hat R. Roth[1]

[1] Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XXXIV (Leipzig 1880), 698 ff.

richtig die sechs Jahreszeiten der alten Eranier nachgewiesen, dadurch aber den Zusammenhang mit der Weltschöpfung nicht aufgehoben. Nicht, weil das Jahr sechs Jahreszeiten hatte, wurden diese zur Schöpfung in Beziehung gebracht, sondern die sechs Schöpfungstage boten Veranlassung zu der sonst weniger gebräuchlichen Eintheilung des Jahres in sechs Jahreszeiten.

Letzteres Factum liefert zugleich eine Erklärung, warum bei andern Völkern sich kaum eine Spur von der Heiligung des siebenten Tages erhalten hat. Sobald einmal das Schöpfungshexaemeron in die mythisch-chronologischen Combinationen, die mit der Urgeschichte der Völker verwoben sind, hineinbezogen wurde, verlor selbstverständlich der siebente Tag seinen Charakter eines vom Menschen zu beobachtenden Ruhetages. Dehnte man einmal mit den Etruskern (Suidas v. Τυῤῥηνοί) die Schöpfung auf 6000 Jahre aus, so konnte von einem siebenten Jahrtausend nach und zwischen der Arbeit nicht die Rede sein. Eine Erinnerung an die Heiligkeit des siebenten Tages darf man wohl darin sehen, dass bei den Assyrern[1] der 7., 14., 21., 28. Tag des Monats sulum waren, d. i. ein Ruhetag, und dass ein Syllabar[2] als Bedeutung des Wortes sabbatuv verzeichnet „Tag der Ruhe des Herzens".

Uebrigens lässt sich schon aus der Uebereinstimmung der Völkertraditionen mit Gen. 1, 1 f. der Schluss ziehen, dass dieselben ursprünglich auch die Weltbildung in übereinstimmender Weise erzählten. Ist doch Gen. 1, 1 f. nur ein Ansatz, der eine Fortsetzung heischt: wir erfahren, wie es „im Anfange" gewesen, um danach auch über das Nachher

---

[1] G. Smith, History of Assurbanipal (London 1871) S. 328.

[2] II. Rawl. 32. 16 a. b. Uebrigens sehen wir in diesen Texten bloss eine Erinnerung an die Heiligkeit des Sabbat, nicht einen Beweis seiner spätern Heilighaltung bei den Assyrern; wogegen zu vergleichen A. Durand S. J.: La semaine chez les peuples bibliques, in den Études religieuses etc. 1895 II, 214 ss. Gegen den erstern jener Texte hat man eingewendet, dass derselbe die genannten Tage als Unglückstage, als dies nefasti bezeichne. Das ist aber im Grunde der Sabbat auch nach jüdischer wie christlicher Auffassung: auf der am Sabbat gethanen knechtlichen Arbeit ruht kein Segen.

belehrt zu werden. Nicht anders fassten diese Ueberlieferung die Völker auf, wenn sie ihre Theogonien an dieselbe hängten. Ja, mehr noch: das Hexaemeron selbst liegt in jenen Worten wie im Keime enthalten: da finden sich Himmel und Erde, Gewässer und Finsterniss zusammengeworfen und harren der Scheidung; sie sind leer und fordern ihre Bewohner. Damit sind die zwei Hälften des Hexaemeron, ja die Verweisung der Gestirnschöpfung in die zweite Hälfte angedeutet: nicht nachträglich erst ward das Hexaemeron an jene Worte angehängt, sondern es wächst naturgemäss aus denselben hervor. So sind, in den Völkertraditionen, die Anklänge an Gen. 1, 1 f. zugleich eine Bürgschaft für das ursprüngliche Vorhandensein eines übereinstimmenden Schöpfungsberichtes.

Die erwähnten Thatsachen kennzeichnen Gen. 1 nicht nur als eine vormosaische Urkunde, sondern als ein Gemeingut semitischer und indogermanischer Völker, die den Bericht doch wohl von ihrem gemeinsamen Stammvater, dem Sündfluthpatriarchen, überkommen haben mussten. Im Vergleich mit dem keilschriftlichen erweist sich der biblische Bericht als die ältere, reinere Form der Ueberlieferung. Reicht er aber bis an die Sündfluth hinan, dann reicht er auch über die Sündfluth zurück: Noe war berufen, die Offenbarungen und Verheissungen der Urzeit an das durch das Strafgericht der Sündfluth geläuterte Geschlecht zu vermitteln. Die ganze Art des Strafgerichtes setzt Gottes durch die Weltschöpfung erworbenes Recht als allbekannt und allgemein anerkannt voraus. Was die Klassificirung der Thiere und die gesamte Naturanschauung angeht, stehen die Zeitgenossen Noes schon vor der Sündfluth genau auf dem Standpunkt von Gen. 1. Die Worte Gen. 9, 1 f. setzen die Worte Gen. 1, 28 als bekannt voraus. War aber die Offenbarung des Schöpfungsherganges vor Noe erfolgt, dann liegt wahrhaftig die Vermuthung nahe, dass sie dem ersten Stammvater selbst zu theil geworden, und dass, mit Gen. 1, 28, der Schöpfungsbericht auf diesen selbst zurückreicht.

Das bestätigt dann auch die Genesis selbst. Bietet uns dieselbe ja die ältesten Traditionen des auserwählten Volkes.

Deren weitaus grösserer Theil reicht zurück auf Abraham und die Patriarchen nach ihm, der Sündfluthbericht auf die Noachiden, die „Geschichte des Himmels und der Erde“ auf die ersten Menschen; auf eben diese auch den Schöpfungsbericht zurückzuführen, sind wir durchaus berechtigt, solange nicht zwingende Gründe für einen spätern Ursprung beigebracht werden. An solchen fehlt es aber durchaus. Vielmehr gibt uns der Text ganz unzweideutig zu verstehen, dass Adam um den Schöpfungsbericht gewusst hat. Er vernahm aus Gottes Munde die Worte Gen. 1, 28—30, welche das Gen. 1 Erzählte zur Voraussetzung haben; er war Zeuge der Heiligung des siebenten Tages als eines Gedächtnisses von Gottes Schöpferruhe nach sechstägiger Schöpferarbeit. Als Hauptgrund der Sabbatheiligung wird jederzeit[1] eben dieses Gedächtniss angegeben; es hatte aber dieser Grund seine volle Geltung nicht etwa erst von Moses ab, sondern vom Beginne der Welt. Dabei ist übrigens Gen. 2, 2 f. dem Wortlaute nach kein Gesetz der Sabbatheiligung, so wenig wie Gen. 1, 29 ein Gebot der Pflanzennahrung, sondern im Beispiele des Schöpfers wird die Sabbatheiligung dem Menschen gezeigt und empfohlen. Diesem Vorbilde mochte der Mensch streng genommen, wenn auch entfernter, durch Beobachtung anderweitiger Fest- und Ruhetage (Erntefest, Jahresanfang u. s. w.) entsprechen. So erklärt sich wiederum, wie der Sabbat in den Ueberlieferungen anderer Völker so wenig Spuren zurückgelassen hat. Dem auserwählten Volke war er nach Ex. 16, 5 ff. auch schon vor Moses bekannt.

Die Zurückdatirung des Schöpfungsberichtes von Moses auf Adam leitet uns zu der Frage über, inwiefern etwa von Adam bis Moses der Wortlaut Aenderungen erfahren haben mag. Abgefasst ward derselbe zuerst in der Ursprache, liegt uns aber nunmehr in hebräischem Texte vor. Indessen bedingt der Uebergang von einer Sprache in die andere noch keineswegs eine Aenderung des Textes selbst: das Vaterunser

[1] Vgl. Ex. 20, 8 ff.; 31, 13 ff. Deut. 5, 12 ff.

ist aus dem Griechischen der Evangelisten ohne irgendwelche nennenswerthe Veränderung in alle lebenden Sprachen übergegangen. Ziehen wir die Kosmogonien der Völker zu Rathe, so finden wir, wie oben bemerkt, dass deren Ueberlieferungen zu Gen. 1, 1 f. sich ursprünglich nicht nur sachlich, sondern sogar dem Wortlaute nach mit dem heiligen Texte in Uebereinstimmung befanden. Ursprünglich scheint auch das Schema des Sechstagewerkes gewesen zu sein, die Folge der Schöpfungen, namentlich die Verlegung der Gestirnschöpfung in den vierten Tag. Bei dieser wie bei der Erschaffung der Lebewesen hat der keilschriftliche Bericht einen Ausdruck, welcher an die Worte: „Und Gott sah, dass es gut war", erinnert. Dem Wortlaut der Bibel eng verwandt, wenn auch viel umständlicher, ist die keilschriftliche Schilderung der Entstehung der Gestirne, nur dass hier die sternkundigen Babylonier den Sternen vor Mond und Sonne den Vortritt einräumen. Immerhin sind aber die Anklänge zu Gen. 1, 3 bis 2, 3 aus den Völkertraditionen so spärlich, dass sie eine eingehendere Textvergleichung nicht gestatten. Ja sie schliessen nicht einmal die Annahme aus, es sei ursprünglich der Schöpfungsbericht viel umständlicher gewesen und erst nachträglich auf die knappe Gestalt unseres biblischen Textes zurückgeführt worden.

Um weiteres Licht in diese dunkle, wohl niemals vollständig aufzuhellende Frage zu bringen, wenden wir uns nunmehr diesem Texte selber zu, der in der hebräischen und in der griechischen Bibel in nicht ganz gleichlautender Recension vorliegt. Wir versuchen zunächst, uns ein Bild derjenigen Wandelungen zu machen, welche der Text seit seiner schriftlichen Fixirung durch Moses erfahren hat, und gelangen so zum berechtigten Schlusse, dass ähnliche, sogar noch grössere Wandlungen während der Zeit, da der Text noch nicht schriftlich fixirt war, um so eher statthaben konnten. Mit diesem durchaus nicht abschliessenden Ergebniss wird sich die Untersuchung hier vorläufig bescheiden müssen.

Die Abweichungen der Septuaginta sind folgende: Im zweiten Tagewerke setzen sie in gewohnter Folge die Be-

schreibung der Erfüllung nach, während hier der recipirte Text die Ordnung umkehrt; zudem weisen sie einige Glieder auf, welche man im recipirten Texte vermisst: die Erfüllung am fünften Tage, die Beschreibung des ersten Werkes am dritten Tage, die Belobung am zweiten Tage. Kritisch hat dieser Text jedenfalls geringeres Gewicht, und auch innere Gründe berechtigen keineswegs, ihm vor dem recipirten Texte den Vorzug zu geben.

Denn einmal erscheint der Text in der Fassung der Septuaginta noch viel symmetrischer als der hebräische Text, und das weckt den Verdacht der Künstelei und spricht gegen jene Fassung.

Es ist nicht zu verwundern, dass im Schöpfungsbericht die heilige Zahl sieben besonders hervortritt, zunächst in den sieben Schöpfungstagen, sodann in den sieben Gliedern des Schemas: Gotteswort, Erfüllung, Beschreibung, Benennung, Belobung, Segnung, sowie in der Formel: „Und es ward Abend u. s. w." Aber auch in der übrigen Anlage des Berichtes spielt die Siebenzahl, und neben ihr die Zahl drei, eine Rolle.

Die Vollzahl von sieben Gliedern hat einzig das letzte Werk, die Erschaffung des Menschen. Da ist V. 26 das Gotteswort, welches aber die Form, nicht wie in frühern Werken, eines Gottesbefehles, sondern eines wohlerwogenen Gottesentschlusses annimmt. Ihm entspricht V. 27 die Beschreibung, welche sich zu hochpoetischem Schwung erhebt. V. 28 folgt die Segnung. Die Benennung (vgl. 5, 2) wird hier nicht erwähnt, an ihre Stelle tritt V. 29 f. ein zweites Gotteswort, das die Pflanzen dem Menschen und den Thieren überweist. Es folgt V. 30 endlich dis Erfüllung, V. 31 das Lob, das sich aber zu einem allumfassenden Lobe des ganzen Sechstagewerkes gestaltet: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut." Den Schluss bildet die Tagesformel. Die Siebenzahl der Glieder wie der Schwung des Ausdruckes lassen die Menschenschöpfung als etwas das Mass der vorangegangenen Schöpfungen Ueberragendes erscheinen.

Damit löst sich aber die auf den ersten Blick auffallende Achtzahl der Schöpfungswerke in eine Eins und in eine vorbereitende Sieben. Mit letzterer haben wir uns nun zu befassen. In diesen sieben Werken lassen sich zwei ständige und fünf veränderliche Glieder unterscheiden. Ständig ist zu Anfang eines jeden Werkes der Gottesbefehl: „Und Gott sprach u. s. w.", nach Anlage des Berichtes konnte er überhaupt nicht wegbleiben, er tritt also zu Anfang der sieben Werke siebenmal auf. Ständig ist ferner zu Ende eines jeden Tagewerkes die Tagesformel, auch sie konnte nicht wegbleiben, sie wiederholt sich fünfmal, entsprechend der Zahl der Tagesschlüsse. Zwischen diesen beiden ständigen Gliedern wechseln die veränderlichen Glieder in solcher Weise, dass deren jedes Werk drei hat:

1. Werk:	Erfüllung, Belobung, Benennung (V. 3. 4. 5) . .	3	Glieder.
2. „	Beschreibung, Erfüllung, Benennung (V. 7. 7. 8)	3	„
3. „	Erfüllung, Benennung, Belobung (V. 9. 10. 10) .	3	„
4. „	Erfüllung, Beschreibung, Belobung (V. 11. 12. 12)	3	„
5. „	Erfüllg., Beschreibg., Belobg. (V. 15. 16—18. 18)	3	„
6. „	Beschreibung, Belobung, Segnung (V. 21. 21. 22)	3	„
7. „	Erfüllung, Beschreibung, Belobung (V. 24. 25. 25)	3	„
	Summe der Glieder . . .	7×3=21.	

Die niedere Schöpfung schreitet also ihrer Vollendung im Menschen entgegen in sieben Absätzen, deren jeder in drei Gliedern das Werden einer Stufe der Natur beschreibt.

Sollte dies bloss zufällig sein? Als ein Spiel des Zufalles betrachtete dieses Hervortreten der Siebenzahl jedenfalls nicht die Septuaginta, die uns vielmehr dasselbe in ihrem Text in verbesserter Auflage bietet. Indem sie das achte Werk mit den sieben vorhergehenden zusammenfasst, V. 29 f. nicht als selbständiges Glied, sondern als Anhängsel zur Segnung V. 28 betrachtet und schliesslich drei Glieder hinzufügt, gewinnt sie an Stelle der sieben ebenmässigen Ternare vier künstlich verschränkte Septenare:

1. Werk:	Erfüllung, Belobung, Benennung	3	Glieder	} 7
2. „	Erfüllung, Beschreibung, Benennung, Belobung	4	„	
3. „	Erfüllung, Beschreibung, Benennung, Belobung	4	„	} 7
4. „	Erfüllung, Beschreibung, Belobung	3	„	
5. „	Erfüllung, Beschreibung, Belobung	3	„	} 7
6. „	Erfüllung, Beschreibung, Belobung, Segnung.	4	„	
7. „	Erfüllung, Beschreibung, Belobung	3	„	} 7
8. „	Beschreibung, Segnung, Erfüllung, Belobung .	4	„	
	Summe der Glieder . . .	4 × 7 = 28.		

Dazu kommen aber noch die ständigen Glieder des Schemas, nämlich acht Gottesworte, entsprechend der Zahl der Schöpfungswerke, und sechs Tagesformeln, entsprechend der Zahl der Hexaemeron-Tage: das macht zusammen 14 = 2 × 7. Das ganze Hexaemeron besteht aus 2 × 7 ständigen und 4 × 7 beweglichen Gliedern, es löst sich in sechs Septenare auf.

Aber gerade hierdurch, so scheint es, verräth sich der Septuagintatext als eine spätere Künstelei. Während er auf der einen Seite die Menschenschöpfung mit den vorhergehenden Schöpfungen zusammenwirft, bewirkt er auf der andern Seite durch bloss drei Einschaltungen, dass alles sich zu Septenaren gruppirt. Somit scheinen diese Einschaltungen durchaus nicht zufällig zu sein. Es bestand vor alters unter den Hebräern ein Bestreben, den Text des Hexaemeron symmetrischer zu machen; hatte doch dieses Bestreben bereits zur Entstehungszeit der Septuaginta einen Text zuwege gebracht, der an Ansehen unserem hebräischen Texte keineswegs nachstand. Aber sind wir darum etwa berechtigt, diesen hebräischen Text für den unveränderten Ausdruck der ältesten Tradition zu erklären? Reichte nicht jenes Bestreben in ein noch höheres Alterthum, vielleicht bis über die Zeit Moses', zurück? Ist auch die Siebenzahl der Schöpfungstage und der Glieder des Hexaemeron-Schemas ganz unanfechtbar, so lässt sich doch die Möglichkeit nicht läugnen, dass, was die Vertheilung der einzelnen Glieder auf die einzelnen Werke angeht, auch unser hebräischer Text oder sein nicht hebräischer Vorgänger systematisirenden und schematisirenden Einflüssen unterworfen gewesen sein mag.

Soviel mag der Exeget aus dem Gesagten lernen: er darf auf gewisse Abweichungen, sei es des hebräischen oder des griechischen Textes, nicht allzuviel geben; er suche nicht auf eine tiefsinnige Weise zu erklären, warum im zweiten Tagewerk Erfüllung und Beschreibung die Stelle wechseln, warum ebendaselbst die Belobung, bei Scheidung von Land und Meer die Beschreibung, im fünften Tagewerk die Erfüllung fehlt, oder warum letztere bei der Menschenschöpfung so nahe ans Ende rückt.

Es eröffnet sich uns noch ein anderer Weg, um die ursprüngliche Gestalt der Schöpfungsüberlieferung näher zu bestimmen, der Vergleich unseres Schöpfungsberichtes mit dem zweiten Kapitel der Genesis. Aus derselben ergibt sich, dass unser Schöpfungsbericht wenn auch eine uralte, so doch wahrscheinlich nicht die älteste Form der Schöpfungsüberlieferung ist. Adam schaute in der Schöpfungsvision und erlebte am sechsten Tage mehr als das Gen. 1, 1 bis 2, 3 Erzählte. Wir meinen hiermit nicht bloss, dass sich ihm die Schöpfungswerke in ganz anderer Fülle und Mannigfaltigkeit darstellten, als die knappen Worte des streng nach dem Schema gegliederten Textes zum Ausdrucke bringen; verbrachte er doch in der Vision je einen halben oder ganzen Tag in der Anschauung der einzelnen Werke. Erzählte er dann in zwangloser Weise seinen Nachkommen z. B. das zweite Schöpfungswerk, so mag er das in viel reichern Farben, wärmerem Tone, grösserer Fülle gethan haben, als dies der eine V. 7 thut. Was wir sagen wollen, ist dieses. Die ursprüngliche Erzählung von der Weltschöpfung, welche die Grundlage abgab für die folgende Schöpfungsüberlieferung und schliesslich für unsern Schöpfungsbericht selbst, enthielt jedenfalls auch die Erzählung Gen. 2, 4—25, und zwar innerhalb des Rahmens des Sechstagewerkes: Gen. 2, 4—6 als weitere Ausführung der Pflanzenschöpfung am dritten Tag, Gen. 2, 7—25 [1] als Bestandtheil des letzten Schöpfungswerkes.

Dass die ursprüngliche Erzählung von der Weltschöpfung diese Dinge mit einbegriff, dafür sprechen folgende Gründe.

[1] Mit Ausschluss der Topographie des Paradieses V. 10b—14; vgl. unsern Commentarius p. 28. 42. 130.

Die älteste Erzählung wird sich eben genau an den Hergang gehalten haben; das liegt in der Natur der Sache. Gen. 2, 4—25 hat jetzt den Charakter nicht bloss einer Vorgeschichte zu Gen. 3, sondern zugleich eines Nachtrages zu Gen. 1, 1 bis 2, 3: wer Selbsterlebtes erzählt, erzählt es in der Regel in einem Guss. Auch lässt sich unschwer der Grund vermuthen, warum die ursprünglich eine Erzählung zerschnitten, der eine Theil ausgeschieden wurde: es sollte eben der Schöpfungsbericht in knappster Form seinem Schema angepasst werden. Dadurch trat die Beziehung von allem und jedem zum Sabbat viel packender hervor, und eignete sich der Schöpfungsbericht ganz vorzüglich für die Sabbatfeier der Urzeit. Hatte aber die Ausscheidung von Gen. 2, 4—25 ihr Absehen auf die Sabbatfeier, dann ward sie auch wohl nicht sofort an der Schwelle des Paradieses vorgenommen, sondern später, als die Nachkommenschaft des ersten Paares sich vermehrt hatte und das Bedürfniss einer Regelung des Cultus sich fühlbar machte. Ob diese Regelung von Adam selbst oder überhaupt noch zu dessen Lebzeiten vorgenommen wurde, wer vermag das zu entscheiden?

Ist der Schöpfungsbericht in seiner ältesten Gestalt der Ausdruck dessen, was der Stammvater über den Schöpfungshergang wusste, dann drängt sich uns die Frage auf: Wie gelangte Adam in den Besitz dieses Wissens? Es ist das die Frage nach der **Entstehungsweise des Schöpfungsberichtes.**

Als erstes Kapitel der Vorgeschichte Israels will der Bericht Geschehenes wiedergeben, welches aber zum weitaus grössten Theile vor der Erschaffung des Menschen liegt und somit nicht durch menschliches Zeugniss verbürgt werden kann; es musste also dem Menschen durch göttliche Offenbarung kundgegeben werden.

Dieser Satz scheint uns unanfechtbar. Um so mehr nehmen uns die Worte C. Roberts wunder: „Es gibt", schreibt er[1], „bloss zwei Wege, um zu ermitteln, ob der Verfasser seine

[1] Revue biblique 1895, p. 448.

Kosmogonie auf dem Offenbarungswege erfahren hat: eine dogmatische Definition oder die auffallende, auf natürlichem Wege nicht zu erklärende Uebereinstimmung der wissenschaftlichen Angaben seiner Kosmogonie mit endgiltigen Resultaten der Wissenschaft." Von einer solchen Uebereinstimmung ist allerdings nicht die Rede. Die Kosmogonie gibt uns nicht die Resultate geologischer und paläontologischer Studien, nicht philosophische oder poetische Ergüsse, sondern sie gibt in populärer Sprache den Hergang vormenschlicher Ereignisse. Da ist von einer Uebereinstimmung, die einzig auf übernatürlichem Wege zu erreichen wäre, schon gar nicht die Rede. Aber bleibt uns denn für den Satz, die Kosmogonie sei dem Menschen auf dem Offenbarungswege bekannt gegeben worden, keine andere Gewähr als eine zwar mögliche, aber kaum zu gewärtigende dogmatische Definition? Einmal war doch jeder Satz, der später Gegenstand einer dogmatischen Definition wurde, schon vorher aus den Glaubensquellen erkennbar, sonst konnte er gar nicht definirt werden. Es muss also auch die fragliche Thatsache, falls sie jemals Gegenstand einer dogmatischen Definition werden sollte, schon vorher mit Bestimmtheit ermittelt werden können. Dann aber gibt es Wahrheiten, die ihrer Natur nach dem menschlichen Geiste unerreichbar sind, und die man darum, ohne auf eine dogmatische Definition zu warten, aus einer Offenbarung herleiten darf und muss, z. B. das Vorherwissen freier zukünftiger Handlungen einerseits, und andererseits eine Kenntniss vorweltlicher Ereignisse, die sich auf wissenschaftliche Forschung nicht zurückführen lässt. Eine solche Kenntniss hat eine Bezeugung und, da jeder menschliche Zeuge naturgemäss ausgeschlossen ist, eine göttliche Bezeugung, eine Offenbarung zur unerlässlichen Voraussetzung.

Von unserem ersten Satz gehen wir auf einen zweiten über, welcher uns ebenso unbestreitbar zu sein scheint: die Schöpfungsoffenbarung an den Menschen konnte in zweifacher Weise erfolgen, entweder durch blosses erzählendes Wort oder durch darstellende Vision.

Das Wort appellirt an das Gehör, und durch das Gehör unmittelbar an das Verständniss. Dabei mag der Offenbarende in sichtbarer oder überhaupt sinnlich wahrnehmbarer Gestalt erscheinen, die Offenbarung selbst erfolgt einzig durch das Wort, und dieses ist der unmittelbare Ausdruck des Gedankens des Offenbarenden. Die Vision, mag sie nun in wachendem, träumendem oder ekstatischem Zustand erfolgen, appellirt in erster Linie an das Gesicht, auch an das Gehör. Sie liefert zunächst ein Bild der zu offenbarenden Wahrheit, wohl auch von Worten begleitet, welche entweder selbst mit zum Bilde gehören (z. B. die Reden des Schöpfungsberichtes) oder aber das Bild ganz oder theilweise erklären. Gesicht und Gehör erfassen zunächst das Bild und durch das Bild die im Bilde zu offenbarende Wahrheit. Der Ausleger einer Offenbarung durchs Wort hat das Wort zu erklären, und damit hat er auch die Sache erklärt. Der Ausleger einer Vision gelangt durch Texterklärung zunächst zum Verständniss des Bildes, und hat dann erst noch das Verhältniss des Bildes zum Versinnbildeten zu erforschen.

Dieses Verhältniss ist ein verschiedenes in verschiedenen Visionen. Einige zeigen ein ganz getreues Abbild; so entsprach das Bild des zu errichtenden Heiligthumes, welches Moses auf dem Sinai gezeigt wurde, aufs genaueste dem Heiligthume, das Moses nach diesem Vorbilde errichten sollte. Andere Bilder sind durchaus symbolisch. Der Prophet Jeremias (1, 13) schaut eine von Norden her dem Heiligen Land drohende Heimsuchung unter dem Bilde eines Gefässes mit siedendem Inhalt und südwärts geneigtem Rand. Die Aufhebung der jüdischen Speisegesetze wird Apg. 10, 10 ff. dargestellt unter dem Bilde eines vom Himmel herabgelassenen Tuches, worin sich gesetzlich unreine Thiere jeglicher Art befinden. Zuweilen fliessen beide Elemente in einer und derselben Vision zusammen. So erschienen Judas dem Makkabäer (2 Makk. 15, 12 ff.) Onias und Jeremias jedenfalls in ihrer eigenen Gestalt, Jeremias aber reichte ihm ein goldenes Schwert als Symbol und Unterpfand besondern göttlichen Schutzes.

Nimmt man einmal an, dass dem Menschen der Schöpfungshergang nicht in blossem Wort, sondern in einer Vision geoffenbart ward, so mag man den Schöpfungsbericht als den unmittelbaren und genauen Ausdruck dieser Vision auffassen, die Vision selbst aber als eine solche, in welcher Symbol und Wirklichkeit zusammenfliessen; etwaige zwischen dem Bericht der Bibel und demjenigen der Wissenschaft sich ergebende Differenzen könnten dahin ausgeglichen werden, dass diese uns den Hergang so vor Augen führt, wie er sich in der Wirklichkeit zutrug, jene, wie er im Visionsbilde dem Schauenden gezeigt ward.

Als Hypothese betrachtet, ist die Annahme einer Schöpfungsvision mindestens ebenso berechtigt wie die Annahme einer Mittheilung durch das blosse Wort. Beide Alternativen sind gleich möglich; beider hat sich Gott vielmals im Alten wie im Neuen Bunde bedient. Es wird sich schwerlich der Beweis erbringen lassen, dass, wann Gott seinen auserwählten Dienern über besonders wichtige Gegenstände Mittheilungen machte, diese Mittheilungen gewöhnlich in der Form von Offenbarungen durch das blosse Wort, und nur ausnahmsweise in Form von Visionen erfolgten. Gott verkehrte mit Abraham, Jakob, Joseph, Moses, den Propheten in Visionen; der Stammvater ist aber jedenfalls den auserwählten Dienern Gottes beizuzählen.

Zudem stellt sich die Visionshypothese als eine aus exegetisch nothwendigen Voraussetzungen erwachsene Alternative dar, während andere Hypothesen, wie der Periodismus und der Idealismus, auf exegetisch unhaltbaren Voraussetzungen beruhen. Sie muss also bei Lösung der Hexaemeron-Schwierigkeit unbedingt zu Rathe gezogen werden, und falls sie diese Lösung wesentlich erleichtert, muss ihr der Vorzug eingeräumt werden vor andern Hypothesen, welche Fremdes in den Text hineintragen: vor dem Periodentag, dem kosmischen Tag, den Schöpfungsmedaillons, dem Schöpfungslied, der Weihe der Wochentage u. s. w.

Die Visionstheorie ist aber keine blosse Hypothese, es lassen sich für die Annahme einer Schöpfungsvision mehrere Wahrscheinlichkeitsgründe vorbringen. Einen äussern Grund liefert Gen. 2, 21: in einer Vision wurde Adam über die Entstehung des Weibes belehrt; da liegt die Annahme nahe, dass er auf ähnliche Weise über die Entstehung der Welt und des Menschen unterrichtet wurde. Waren doch letztere Wahrheiten ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger als erstere Wahrheit; sollten nicht auch sie ihm mitgetheilt worden sein auf eine gleich eindringliche Weise, die in seinem sinnlichen Erkennen, so gut wie in seinem Denken, einen unauslöschlichen Eindruck hinterliess?

Von innern Gründen heben wir zuerst hervor die Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung Gen. 1, welche eher eine Wiedergabe von Geschautem und Gehörtem, als eine Wiedererzählung von Erzähltem vermuthen lässt; man vermeint einen Augenzeugen vor sich zu haben. Und warum sollte Gott in einfacher Erzählung sich selbst als redend eingeführt haben, da er doch sicherlich während der Erschaffung nicht geredet hat, da niemand da war, der seine Rede hätte verstehen können? Die Sache erklärt sich ganz einfach unter Voraussetzung einer Schöpfungsvision, in welcher Gottes Reden ein passendes Mittel waren, um den Einfluss des göttlichen Willens auf die Hervorbringung der Dinge zu versinnbilden.

Einzelne Züge des Schöpfungsberichtes lassen sich kaum anders als unter der gleichen Voraussetzung rechtfertigen: dass die Erde Gen. 1, 9 f. gerade dann als „das Trockene" bezeichnet wird, wo sie nach längerer Ueberfluthung aus den Gewässern emporsteigt; dass V. 12 innerhalb 24 Stunden die ganze Pflanzenentwicklung vom zartesten Keim bis zur vollen Reife vor sich geht; dass V. 14 ff., nachdem mehrere Tage vorher der regelmässige Wechsel zwischen Tag und Nacht eingesetzt worden, endlich auch die Gestirne ins Dasein treten. Eben hierher gehört der Umstand, welchen M. Seisenberger[1] u. a.

[1] A. a. O. S. 50.

für den Periodismus verwerthen möchten, dass nach dem Schöpfungsberichte Adam die Gestirne alsbald nach ihrer Erschaffung sah, da doch in Wirklichkeit das Licht der nächsten Fixsterne Jahre braucht, um die Erde zu erreichen. Am meisten aber sprechen für die Vision die sechs Schöpfungstage selbst. In einfach erzählender Rede konnte doch Gott nicht behaupten, er habe die Welt in sechs Tagen geschaffen, während deren Erschaffung in der That lange Zeiträume in Anspruch genommen hatte. Wie viele Systeme sind zur Lösung dieses Räthsels ersonnen worden! Die Visionstheorie löst dasselbe auf die denkbar einfachste Weise: Gott hat dem Menschen den Schöpfungshergang in einer Vision unter dem Symbol eines Sechstagewerkes geoffenbart.

Hier ist aber auch der Haupteinwand zu erwähnen, welcher gegen die Visionstheorie erhoben wird. Im Texte, heisst es, steht keine Andeutung, dass es sich um eine Vision handle. Ja, wenn da ähnlich wie bei den Propheten eine Bemerkung stünde: „Vision Adams"!

Wir antworten zunächst, dass wir den Visionscharakter des Schöpfungsberichtes auf dem Wege nicht der Texterklärung, sondern der Textkritik ermittelt haben. Was auf ersterem Wege erkannt wird, muss mehr oder minder ausdrücklich im Texte stehen; dagegen lehrt die Textkritik den Exegeten eben solche Dinge, die im Texte nicht erwähnt sind. Sie baut ihre Schlüsse nicht auf den blossen Wortlaut, sondern auf Beschaffenheit, Gegenstand, Anlage, Colorit u. dgl. m. Dass z. B. die Reden Jobs und seiner Gefährten nicht wörtlich, sondern in poetisch-rhetorischer Ausschmückung wiedergegeben sind, das wird im Buche mit keiner Silbe behauptet, aus kritischen Gründen jedoch von den Exegeten ziemlich allgemein angenommen.

Dass unserem Texte ehemals eine Bemerkung müsse beigeschrieben gewesen sein des Inhaltes, es verdanke der Bericht einer Vision seine Entstehung, dafür wird sich der Beweis wohl kaum erbringen lassen. Sicherlich ist hier die Gepflogenheit späterer Propheten nicht massgebend. Sodann

war für eine solche Bemerkung jedenfalls kein Platz innerhalb des Berichtes, das verbietet dessen Structur; sie musste also die Form einer Ueber- oder einer Nachschrift annehmen und konnte so desto leichter in Wegfall kommen. Andere Schöpfungstraditionen vorderasiatischer Völker weisen dieselbe nicht auf. Für sie, gerade wie für Israel, hatte der Bericht Interesse vom Standpunkt nicht der Geologie oder auch nur der Geogenie, sondern einzig der Geschichte: er bildete das erste Kapitel ihrer Stammesgeschichte. Unter diesem Gesichtspunkte war es für sie von geringerem Belang, ob er aus einer Vision oder aus rein mündlicher Mittheilung hervorgegangen sei. Moses schweigt auch sonst über Ursprung und Quellen seiner Tholedoth; er sagt uns, was geschehen, nicht, wie er es erfahren. Jene Bemerkung, falls sie ursprünglich vorhanden war, konnte sehr wohl bereits vor Moses verloren gegangen sein. Auch treten wir Moses durchaus nicht zu nahe, wenn wir zugeben, dass ihm die Art und Weise, wie der Schöpfungsbericht geoffenbart worden, unbekannt gewesen sei.

Er bietet uns in der Genesis die Vorgeschichte Israels in zehn Tholedoth, welches Wort vom ursprünglichen engern Sinne „Nachkommen" sich zur Bedeutung „Geschichte" erweitert hat[1]. Wenn man erwägt, dass Moses die selbsterlebte Geschichte niemals Tholedoth nennt, so wird man wohl nicht irre gehen, wenn man die Tholedoth als die überlieferte Geschichte auffasst. Moses gibt die Geschichte der Vorfahren insoweit, als er sie in der Ueberlieferung vorfand, vielleicht nicht allerwegen in grösster Vollständigkeit. Ueber die Kosmogonie durfte er nicht schweigen: wie er sie in der Ueberlieferung vorfand, setzte er sie an die Spitze der zehn Tholedoth, eine Urkunde ohne Ueber- oder Nachschrift, ohne erklärende Bemerkungen, eine Urkunde, die, entsprechend den Kosmogonien der Heiden, mit dem „Im Anfange" anhebt, aber auch das von diesen vergessene Schlussglied der Sabbatheiligung aufbewahrt hat. Und warum nennt

[1] Vgl. unsern Commentarius in Genesin p. 40.

er nicht auch sie eine Tholedoth? Etwa darum, weil er sie nicht von einer fortlaufenden Kette bloss menschlicher Zeugen überkommen, weil sie den offenbarenden Gott selbst zum ersten Zeugen gehabt?

Einen weitern Einwand liefert Ex. 20, 11: Weil Gott sechs Tage gearbeitet und am siebenten Tage geruht hat, darum soll der Mensch den Sabbat heilig halten. Soll denn ein rein visionärer Vorgang einer wirklichen, reellen Verpflichtung zur Grundlage dienen?

Der Einwand wäre schwerwiegender, wenn es hiesse: Weil Gott sechs Tage gearbeitet, darum sollt auch ihr die Wochentage arbeiten, und weil Gott am siebenten Tage geruht hat, darum sollt ihr am siebenten Tage Ruhe halten. Dann würde das Gesetz eine doppelte Verpflichtung auferlegen, diejenige der Werktagsarbeit und diejenige der Sabbatruhe; Grundlage dieser wäre die Gottesruhe, Grundlage jener die Gottesarbeit. Indessen eine Verpflichtung der Werktagsarbeit wird hier nun einmal nicht ausgesprochen; selbst die Worte V. 9: „Sechs Tage sollst du arbeiten", sind der Ausdruck nicht einer Verpflichtung, sondern einer Erlaubniss. Verpflichtet wird der Mensch bloss zur Sabbatruhe. Grundlage dieser Verpflichtung ist Gottes Schöpferruhe, diese Schöpferruhe war eine reelle, durchaus keine visionäre Thatsache. Die reelle Verpflichtung hat somit auch eine reelle Grundlage. Nun ist allerdings die Sabbatruhe auch eine Ruhe des siebenten Tages, und zur Begründung dieses Umstandes sind die Worte beigeschrieben, in sechs Tagen habe Gott Himmel und Erde gemacht und am siebenten geruht; das Sechstagewerk aber gehört der Vision an. Gerade darum hatte Gott der Vision die Form eines Sechstagewerkes gegeben, weil er das Gedächtniss seiner Schöpferruhe auf den siebenten Tag festsetzen wollte. Darum kann man aber noch lange nicht sagen, die reelle Verpflichtung der Sabbatheiligung habe eine rein visionäre Grundlage; im Gegentheil ruht die Verpflichtung wesentlich auf thatsächlicher Grundlage, und nur der Umstand der Zeitbestimmung geht auf die Vision zurück.

Uebrigens richtet sich der Einwand, welchen wir erörtern, nicht ausschliesslich gegen die Visionstheorie. Nach der allegorischen Auslegung sind die sechs Tage eine blosse Allegorie, nach dem Poetismus eine dichterische Wendung, nach dem Idealismus verdanken sie einzig der Absicht des Offenbarers ihre Entstehung. Gott hat seine Schöpfungsarbeit unter dem Gleichnisse eines Sechstagewerkes dargestellt, oder aber in einem inspirirten Hymnus unter dem Bilde eines Sechstagewerkes besingen lassen; oder endlich allein die Absicht der Sabbatheiligung veranlasste ihn, von einem Sechstagewerke zu reden. Jenes Gleichniss, jenes Bild, jene Absicht bildet jenen Systemen zufolge die alleinige Grundlage für die Bestimmung gerade des siebenten Tages als Ruhetages. Die Vision verdankt der gleichen Absicht ihr Dasein, sie ist aber ein Bild und Gleichniss höherer Art, ein reeller Vorgang, nicht freilich in der Aussenwelt, wohl aber im Seelenleben. Man kann in einem wahren Sinne sagen, die Welt sei in sechs Tagen geschaffen worden, — d. h. in der Vision, ähnlich wie Helden sich befehden — auf den Brettern. Die Vision bietet jedenfalls eine reellere Unterlage für die Zeitbestimmung der Arbeitsruhe, als Bild, Gleichniss, Absicht.

Man möchte wähnen, dass hier der Periodismus vor der Visionstheorie sich im Vortheil befinde: die Gleichung zwischen biblischen Schöpfungstagen und geologischen Perioden lässt, so scheint es, an Realität nichts zu wünschen übrig. Hierbei vergisst man, dass, abgesehen sogar von seiner exegetischen Unhaltbarkeit, der Periodismus eine unfertige Hypothese ist und wahrscheinlich bleiben wird. Dass der Weltbildungsprocess sich objectiv in sechs Perioden scheide, dafür bietet die Geologie bis auf den heutigen Tag keinerlei Anhalt. Factisch verzichten die Periodisten darauf, die zwei ersten Tagewerke in den Schichten nachzuweisen; hinsichtlich des vierten Tagewerkes sind sie über einige geniale Vermuthungen nicht hinausgekommen; ihre ganze Concordanz beschränkt sich vorläufig auf eine recht schwankende Analogie hinsichtlich der Pflanzen- und Thierschöpfung. Weit

entfernt davon also, dass es dem Periodismus gelungen wäre, die sechs Tage in den Schichten nachzuweisen, muss er sich mit einem kleinlauten „Non liquet“ bescheiden.

So wären wir denn zu dem Resultate gelangt, dass der Schöpfungsbericht sein Entstehen einer Vision nicht nur verdanken konnte, sondern wahrscheinlich auch verdankt. Während uns die Schichten unmittelbar den Schöpfungshergang aufdecken, gibt der Bericht unmittelbar die Schöpfungsvision wieder, und bloss mittelbar den durch diese versinnbildeten Schöpfungshergang. Nun brauchte aber das Visionsbild kein genaues Abbild des Schöpfungsvorganges, der Folge und Dauer seiner Entwicklungen, zu sein; es mochte denselben in mehr oder weniger symbolischer Form wiedergeben. Wie soll es der Exeget anfangen, will er in dieser Vision das Verhältniss von Symbol und Wirklichkeit auch nur annähernd bestimmen? Er muss den Zweck des offenbarenden Gottes im Auge behalten. Sicherlich war es Gottes Absicht nicht, den Menschen in Geologie und Paläontologie zu unterweisen; dagegen sprechen Anlage und Ausdrucksweise des Berichtes. Unzweifelhaft aber wollte er ihm wichtige religiöse Wahrheiten zum Bewusstsein bringen: er wollte sich selbst offenbaren als den allmächtigen Urheber der Natur und aller ihrer Reiche; er wollte dem Menschen seine Bestimmung, seine Stellung zu Gott und den Geschöpfen einprägen; er wollte die Heiligung des Sabbat vollziehen. Dieser Zweck heischte keineswegs eine ängstliche Uebereinstimmung zwischen Visionsbild und objectivem Hergang, die Häufung kosmischer und tellurischer Vorgänge hätte diesen Zweck eher verdunkelt; es empfahl sich ein Gleichnissbild, welches den Schöpfungshergang bloss in seinen allgemeinsten Zügen wiedergab, jene Wahrheiten aber desto schärfer hervortreten liess. Den Einwürfen der Naturwissenschaft begegnet die Visionstheorie mit dem Hinweis auf den Unterschied, welcher naturgemäss zwischen Schöpfungsvision und Schöpfungshergang obwalten muss; Naturwissenschaft und Bibel bringen nicht genau denselben Gegenstand zum Ausdruck, eine volle Ueber-

einstimmung ihrer Darstellungen darf nicht gefordert werden, Verschiedenheit ist hier kein Widerspruch.

Das ist die Antwort der Visionstheorie auf die Einwände der Naturwissenschaft.

Diese Antwort ist einfach: einfacher als der Periodismus, der sich allen Wandlungen der Naturwissenschaft anbequemen muss; einfacher als der unfassbare Proteus des Idealismus; einfacher als das periodistisch-liturgische und das idealistisch-liturgische System.

Sie ist rein exegetisch, hervorgegangen einzig aus Textauslegung und Textkritik, ohne naturwissenschaftlichen Dilettantismus.

Sie ist definitiv: was lässt sich gegen dieselbe erinnern vom Standpunkte sei es der Naturwissenschaft oder der Exegese? Nicht einmal künftige Fortschritte der Wissenschaft vermögen sie Lügen zu strafen. Sollte der Sündfluth-Hypothese der Nachweis gelingen, dass die Schichten alle seit dem Erscheinen des Menschen gebildet worden sind, nun dann wird die Visionstheorie durch diesen Nachweis nur insoweit beeinflusst, als sie nunmehr eine engere Uebereinstimmung zwischen Vision und Wirklichkeit einräumt. Das Gleiche, nur in bescheidenerem Masse, würde sie thun, falls die Geologen den von den Periodisten ersehnten Beweis erbringen sollten, dass die Weltbildung objectiv in sechs den biblischen Schöpfungstagen entsprechenden Zeiträumen vor sich gegangen sei. Aber auch dann bleibt die Visionstheorie unerschüttert, wenn die Naturwissenschaft den Nachweis liefert, dass der Schöpfungsverlauf thatsächlich von der Beschreibung Gen. 1 recht wesentlich abwich, dass die Gestirne ganz unbedingt von Anfang an vorhanden waren, dass der Weltbildungsepochen unzweifelhaft mehr als sechs gewesen u. dgl. m.

Sie stiftet einen ewigen Frieden. Exegeten und Geologen leben nunmehr freundschaftlich nebeneinander, jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum. Nicht länger gelten die Geologen als ein unbändiges Riesengeschlecht, sondern als liebe Nachbarn, die innerhalb ihrer Grenzpfähle

nach eigener Verfassung schalten und walten. Nicht ziehen Freischaren sengend und brennend hinüber oder herüber.

Die Visionstheorie vereinigt in sich alles, was in andern Systemen Brauchbares sich findet, hält sich aber zugleich von deren Mängeln frei. Mit allen Erklärern gegen die Periodisten hält sie daran fest, dass die Tage des Schöpfungsberichtes wahre Tage von je 24 Stunden sind. Doch sind es keine in Wirklichkeit durchlebte, sondern in der Vision geschaute Tage; sie mögen ein blosses Gleichnissbild der wirklichen Schöpfungsdauer sein; diese selbst mag alle die Perioden in sich begreifen, welche die Geologen für dieselbe fordern. Die Visionstheorie verschmäht den Kunstgriff des Idealismus, der willkürlich im Texte zwischen Zweck und Ausschmückung, Inhalt und Rahmen unterscheidet. Aber indem sie den Text als Wiedergabe zunächst eines Visionsbildes auffasst und so die Frage nach dem Verhältniss dieses Bildes zur Wirklichkeit anregt, schafft sie hier für jene Unterscheidung Raum: nach Massgabe des Zweckes der offenbarenden Gottheit sucht sie zu ermitteln, was in der Vision der Wirklichkeit entspricht, was dem Bilde, dem Gleichniss, der Ausschmückung zuzuweisen ist. Sie schafft dem Idealismus jene feste exegetische Grundlage, deren er bisher durchaus entbehrte. Endlich wahrt sie gegen den Poetismus den historischen Charakter des Berichtes. Hierüber müssen wir uns des nähern erklären.

Offenbar wollte Moses die Vorgeschichte des auserwählten Volkes bis auf die Entstehung sowohl des Menschen als der sichtbaren Welt zurückführen. Für letztere Thatsachen waren streng geschichtliche Quellen naturgemäss ausgeschlossen; über sie konnte Moses nicht durch fortlaufende menschliche Ueberlieferung belehrt werden, sondern einzig durch eine zwar von Menschen überlieferte, aber dennoch in ihrem Ursprunge rein göttliche Offenbarung. Auch stand es ihm nicht zu, die Form dieser Offenbarung zu bestimmen: er musste sie nehmen, wie Gott sie gegeben. Es konnte aber Gott bei deren Gewährung einen nicht bloss heilsgeschichtlichen, sondern etwa auch einen

ethischen, liturgischen Zweck im Auge haben; er konnte eine Form wählen, welche auch diesen, ja in hervorragender Weise gerade diesen Zweck zum Ausdruck brachte. Keinesfalls hatte Gott, so wenig als Moses, die Absicht, eine fachwissenschaftliche Kosmogonie oder Geogenie zu geben. Moses war berechtigt, eine solche Offenbarung an die Spitze seiner Heilsgeschichte zu setzen. Er sagte damit: Das ist, was Gott über den Vorgang geoffenbart hat; das ist alles, was ich über denselben weiss. Das Document, welches er aufnahm, war in wahrem, wenn auch nicht ausschliesslichem Sinne ein historisches Document.

In der Heilsgeschichte nimmt der Schöpfungsbericht genau die Stelle ein, welche in den Historien Herodots und anderer die Volkssagen einnehmen. Diese Geschichtschreiber wollten die Geschichte ihres Volkes bis zu dessen ersten Anfängen hinaufverfolgen. Wo sichere historische Quellen versagten, zogen sie zweifelhaft historische heran, die Volkssagen. Ein inspirirter Geschichtschreiber kann nicht zweifelhaft Historisches mit sicher Historischem unterschiedlos zusammenwerfen. Der Schöpfungsbericht enthält etwas Besseres als etwa bloss eine Sage Israels: er ist die getreue Wiedergabe zunächst der Schöpfungsvision, zugleich zeigt er im Gleichnissbilde den Schöpfungshergang. Insoweit das Bild mit dem Hergange sich deckt, ist der Bericht wahrhaft historisch; in Anbetracht der visionären Zuthaten ist er nicht historisch. Moses zeigt uns das Bild im Rahmen, ohne uns zu sagen und vielleicht sagen zu können, wo der Rahmen aufhört und das Bild anfängt.

Darf zu Anfang der Volksgeschichte der Geschichtschreiber auf die Volkssage zurückgreifen? Ja. Die ersten Geschlechter der Völker pflegen keine streng historischen Urkunden ihrer Thaten zu hinterlassen; der Annalist, der Archivar werden nicht mit dem Volke geboren; die Thaten jener ersten Geschlechter werden nicht gebucht, sondern gesungen; sie gehen als Volkssage durch das Land. Darf der inspirirte Verfasser der Heilsgeschichte auf ein Document wie den Schöpfungsbericht zurückgreifen? Abermals: ja. Kein menschlicher Zeuge

konnte über Vorgänge berichten, welche der Erschaffung des ersten Menschen vorangegangen waren; von solchen konnte die Urzeit bloss durch göttliche Offenbarung Kunde erhalten, und diese barg der Schöpfungsbericht, er allein. Wie die Geschichtschreiber der Völker, wo streng historische Urkunden versagten, mit Recht auf die Sage zurückgriffen, welche die Wahrheit in Dichtung kleidet, so durfte mit noch viel besserem Recht der inspirirte Geschichtschreiber des Hebräervolkes die Schöpfungsurkunde sich aneignen, in welcher nicht zwar Wahrheit und Unwahrheit, wohl aber Geschichte und Visionsbild zusammenfliessen.

Aber warum auch nicht eine Andeutung, dass der Schöpfungsbericht keine rein historische Urkunde ist? Der Geschichtschreiber soll Kritik üben, ist aber nicht verpflichtet, seiner Erzählung kritische Bemerkungen beizugeben; er genügt seiner Pflicht, indem er dasjenige erzählt, was er nach gewissenhafter Prüfung für das Richtige hält. Herodot, der Vater der Geschichte, deutet seine Quellen mitunter an; er unterscheidet, was er aus sicherem Zeugniss, von dem, was er vom Hörensagen oder aus der Volkssage erfahren hat. Andere älteste Geschichtschreiber, auch Moses, schweigen von ihren Quellen: sie erzählen. Moses weiss, was jeder Leser wissen muss, dass der Schöpfungsbericht göttliche Offenbarung ist; damit ist er seiner Quelle sicher und hat der Kritik genügt. Er spricht es nicht aus. Aber trägt der Bericht nicht das Siegel unmittelbar göttlichen Ursprunges an der Stirne? Hebt er sich nicht in seiner eigenthümlichen Gestalt und Structur, selbst ohne Ueber- und Unterschrift, aber vom Folgenden durch die Ueberschrift Gen. 2, 4 geschieden, von der übrigen Genesis ab als eine Urkunde sui generis? Und wo bliebe die vielbewunderte Majestät des Genesis-Anfanges, falls den Worten „Im Anfange u. s. w.“ eine matte Bemerkung voranginge: „Dieses ist die Vision Adams“, oder auch nur: „So sprach der Herr“?

Es müsste befremden, dass eine so ganz und ausschliesslich aus dem heiligen Texte erwachsene Auslegung wie die

Visionstheorie dem christlichen Alterthum ganz unbekannt gewesen sein sollte. Erwägt man indessen, wie dem Alterthum in erster Linie die Aufgabe der Textauslegung oblag, und nur in zweiter Linie diejenige der Textkritik, namentlich insoweit sich diese auf innere Gründe stützt; erwägt man, wie damals die seitens der Naturwissenschaft gegen den Schöpfungsbericht zu erhebenden Einwände höchstens geahnt werden konnten: so wird man sich darüber nicht wundern, dass das christliche Alterthum zu einer bestimmten Formulirung der Visionsauslegung nicht vorgedrungen ist.

Die Grundprincipien dieser Auslegung haben alle auch schon im Alterthum ihre Vertreter. Wir führen dieselben auf drei zurück: 1. Die Schöpfungstage im Literalsinn müssen als Tage von je 24 Stunden verstanden werden. 2. Unbeschadet des Bibeltextes darf man den objectiven Schöpfungshergang auf länger als sechsmal 24 Stunden ansetzen. 3. Der Schöpfungsbericht verdankt unmittelbar göttlicher Offenbarung, ja er verdankt einer Vision seine Entstehung.

Dass die Schöpfungstage im Literalsinne als Tage von je 24 Stunden zu nehmen sind, ist die übereinstimmende Auffassung sowohl der Kirchenväter als der Ausleger des Mittelalters. Die wenigen Allegoristen, von Origenes angefangen, kommen hierbei gar nicht in Betracht, zumal auch sie vielfach den Literalsinn nicht ausschliessen, sondern eben ein unfertiges, von Widersprüchen nicht freies System bieten. Namentlich ging der hl. Augustinus vom Literalsinne aus in seiner Schrift „De Genesi contra Manichaeos“ [1]; noch in dem „Liber imperfectus de Genesi ad literam“ [2] behauptet er, der erste Schöpfungstag werde ein Tag genannt in eben dem Sinne, in welchem man sage, dreissig Tage machten einen Monat; erst in „De Genesi ad literam libri XII“ spricht er [3] unumwunden aus, das Wort „Tag“ sei im allegorischen, nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen. Letztere zwei Schriften hielt er jedenfalls für reifer als die erstgenannte. Und doch will

[1] Vgl. I, 10. 14. [2] cap. 7. [3] Vgl. IV, 28.

er den „Liber imperfectus“[1] nur betrachtet wissen als „einen nicht überflüssigen Massstab seiner frühern Bemühungen bei Erforschung und Auslegung der Heiligen Schrift“, und „hält es nicht der Mühe werth, weder was ihm selber an der Schrift nicht mehr gefalle, genauer anzugeben, noch was andern missfalle, eingehender zu begründen“. Und in den Libri XII, sagt er[2], „habe er mehr Fragen aufgeworfen als gelöst; von den Lösungen mehrere angeregt als durchgeführt“. Dazu vergleiche man seine meistens zweifelnde, unsichere Ausdrucksweise in den genannten Schriften und auch in den „Confessiones“, im 12. und 13. Buch. Die überwiegende Mehrzahl der Väter, und nach ihnen die Scholastiker, traten jedenfalls für die streng literale Auffassung der Schöpfungstage ein.

Indessen, die allegorische Erklärung stand nun einmal im Felde, und um des strahlenden Namens des hl. Augustinus willen wurde sie während der ganzen scholastischen Epoche, wenngleich die buchstäbliche Auffassung die allgemeine war, jederzeit mit Ehrfurcht erwähnt. Stimmte man auch dem hl. Augustinus nicht bei, so verwahrte man sich doch dagegen, als wolle man einen so erleuchteten Lehrer tadeln oder seine Ansicht absolut verwerfen. Man liess, allerdings mit Unrecht, gelten, dass Gen. 2, 4 und Eccli. 18, 1 für eine Simultanschöpfung zu sprechen schienen; man fand es auffallend, dass es vor Erschaffung der Gestirne Tage gegeben, dass die ganze Vegetation sich an einem Tage entwickelt haben solle. Das waren ungefähr die Gründe, über welche damals die allegorische Auslegung verfügte. Genug, man sprach ihnen nicht alle Geltung ab und erklärte die Frage für eine offene. Mit andern Worten: so aufrichtig einerseits die Scholastiker an der streng buchstäblichen Auffassung der sechs Tage festhielten, so verpflichteten sie doch andererseits weder sich selbst noch andere zu der Aufstellung, dass der objective Schöpfungshergang nicht länger und nicht kürzer gedauert habe als sechsmal 24 Stunden.

---

[1] Retract. I, 18. [2] Retract. II, 24.

Noch erübrigt uns, das dritte der angeführten Principien im christlichen Alterthum nachzuweisen. Bereits in der patristischen Epoche erheben sich Stimmen, welche den Schöpfungsbericht als eine Frucht prophetischer Eingebung feiern, wiewohl sie nicht Adam, sondern Moses als den Empfänger dieser Eingebung bezeichnen. Der hl. Chrysostomus[1] feiert bei Erklärung des Schöpfungsberichtes Moses wiederholt als Propheten. Der Hergang ward nach Severianus von Gabala[2] „dem Moses prophetisch geoffenbart. Vorgänge, die er nicht als Augenzeuge erlebt hatte, erzählt er.... Was vor ihm geschehen, theilt uns Moses mit, während andere Propheten Zukünftiges enthüllen. Darum ist seine Erzählung nicht als Berichterstattung aufzufassen, sondern als wahrhaftige, vom Heiligen Geiste ausgegangene Prophetie". Im gleichen Sinne spricht sich Theodoret aus[3]. Nach Junilius Africanus[4] „spricht hier Moses in prophetischem Geiste, wenngleich in historischer Form"; und der hl. Gregorius von Nyssa[5] redet gar von den Dingen, „welche Moses im Dunkel der Wolke", auf dem Berge Sinai, „geschaut habe". Ja Severianus von Gabala[6], im Hinblick auf Vorgänge, welche der Erschaffung Evas vorhergingen, behauptet von Adam, „er sei der Gnade voll gewesen, und die Prophetie sei ganz in ihm gewesen". Früher als alle diese hatte der hl. Basilius[7] unter Berufung auf die Stelle Num. 12, 6—8, welche Moses als Propheten feiert, geschrieben: „Er, der den Engeln gleich des Anblickes des göttlichen Antlitzes gewürdigt ward, erzählt uns, was er von Gott vernommen." Und der hl. Ambrosius[8], indem er sich diese Worte aneignet, fügt hinzu: „Als ein Zeuge dessen, was Gott gethan, wagt er zu sagen: Im Anfange schuf Gott u. s. w." Schliessen wir mit dem Zeugniss eines Deutschen, des Deutzer Abtes Rupert[9], der behauptet, noch

---

[1] Homil. in Gen. 2 sqq. [2] De mundi creatione oratio I, n. 2.
[3] In Psalmos, praefatio. [4] Instituta regularia lib. I, cap. 3 sq.
[5] In Hexaemeron. [6] L. c. oratio V, n. 8.
[7] Zu Anfang von Homil. I in Hexaemeron.
[8] Hexaemeron lib. 1, cap. 2. [9] De Trinitate etc., prologus.

mehr als im übrigen Pentateuch strahle im Schöpfungsbericht das Antlitz Moses' infolge des Verkehres mit Gott.

Das erste der drei Principien, im Grunde einzig vom Periodismus angefochten, behauptet auch heute noch das Feld. Das zweite, ehedem mehr nur um der Autorität des hl. Augustinus willen geduldet, ist nunmehr zu einem Postulat der Naturwissenschaften geworden. Das dritte schlummerte wie ein Samenkorn im Erdreich, bis auch für dasselbe die Zeit kam, Sprossen zu treiben. Solange man von der Sündfluththeorie, dem Restitutionismus, dem Periodismus, dem Idealismus das Heil erhoffte, schenkte man der Kritik des Schöpfungsberichtes nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit; jetzt, wo die Unzulänglichkeit dieser Systeme mehr und mehr zu Tage tritt, hat man sich wiederum ihr zugewandt.

Zuerst redete ausführlich der Visionstheorie das Wort J. H. Kurtz in „Bibel und Astronomie" (Berlin 1842). Billigend sprachen sich ferner aus der anonyme Verfasser von „The Mosaic Record in Harmony with the geological" (London 1855); sodann H. Miller [1], F. W. Schultz [2], H. Reusch [3], F. de Rougemont [4], F. Godet [5]. Wir selbst begründeten die Visionstheorie, zuerst 1877 in: „Der biblische Schöpfungsbericht" (4. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach"); neuerdings 1895 in unserem „Commentarius in Genesin". Günstig für dieselbe sprechen sich ferner aus Abbé Moigno [6], E. Bougaud [7], M. J. Scheeben [8], V. Becker S. J. [9], B. Schäfer [10],

[1] The Testimony of the Rocks. Edinburgh 1857.
[2] Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel. Gotha 1865.
[3] Bibel und Natur (4. Aufl., Bonn 1876) 124 ff.
[4] Le surnaturel démontré par les sciences naturelles. Neuchatel 1870.
[5] Études bibliques I. Neuchatel 1872.
[6] Les splendeurs de la foi III[a] (Paris 1877), 303.
[7] Le christianisme et les temps présents III (Paris 1878), 167 ss.
[8] Handbuch der kathol. Dogmatik II (Freiburg i. Br. 1878), 112.
[9] Studien op godsdienstig, wetenschappeliik en letterkundig gebiet. Brussel-'s Hertogenbosch 1879. Vgl. auch den anonymen Recensenten im „Katholik" 1879 I, 250 ff.
[10] Bibel und Wissenschaft (Münster 1881) 241 ff.

C. Gutberlet[1], P. Schanz[2], C. Güttler[3], J. Corluy S. J.[4], Fl. de Moor[5], J. Mir y Noguera S. J.[6] u. a. m.

* * *

Wir haben bisher die Visionstheorie in ganz allgemeinen Zügen skizzirt, eben so weit, als es erforderlich schien, um dieselbe zur Abwehr profanwissenschaftlicher Einwände verwerthen zu können. Diesem Zwecke genügt auch schon der allgemeine Hinweis auf eine mögliche Verschiedenheit zwischen Visionsbild und Schöpfungsvorgang. Das Wenige, das uns nachzutragen erübrigt, setzt die Begründung der Visionstheorie zum Zwecke der Abwehr als abgeschlossen voraus und betrifft eine Frage, die von Freunden der Theorie angeregt worden ist. Einzelne wohlgeneigte Recensenten glaubten immerhin für dieselbe einen kleinen Zusatz von Periodismus fordern zu müssen. So verlangt J. Corluy[7], dass den sechs Visionstagen in der Wirklichkeit sechs Schöpfungsperioden entsprechen sollen, ja dass jede derselben durch eben jene Geschöpfe charakterisirt sei, deren Hervorbringung der Visionstag schildert. Aehnlich Langevin[8]: Den Tagewerken entspricht die reelle Aufeinanderfolge der Schöpfungen, nur dass diese objectiv durch alle folgenden Perioden sich fortsetzten, während sie im Visionsbilde in ihre Anfangsperiode zusammengedrängt werden. J. Kern S. J.[9] ist mit weniger zufrieden: „Was entspricht den sechs Visionstagen?“ fragt er. „Sechs gewöhnliche Tage? sechs Perioden? sechs logische Momente? nichts?“ Er verlangt bestimmt für diese Tage ein objectives Fundament.

---

[1] A. a. O. S. 178 ff. 184 f.

[2] Apologie des Christenthums I (Freiburg i. Br. 1887), 276. 293; ebenso 2. Aufl. (1895) 530. 557.

[3] A. a. O. [4] La science catholique 1889, p. 521.

[5] Le récit génésiaque. Louvain 1890 (Extrait des Miscellanées).

[6] La creacion (Madrid 1890) p. 56 sig.

[7] La science catholique 1895, p. 943.

[8] Revue du clergé français, 1er août 1895.

[9] Zeitschrift für kathol. Theologie (Innsbruck 1895) 730.

Da hätten wir also die Visionstheorie plus ein bisschen Periodismus. Wir müssen gestehen, dass uns der Gedanke, unsern Wein mit Wasser zu mischen, nicht zusagt. Der liturgischen Theorie ist wahrhaftig das bisschen Periodismus, das man ihr beizumischen versuchte, nicht wohlbekommen. Wir wiesen S. 50 darauf hin, dass es zur Lösung des Hexaemeron-Räthsels zwei Wege gebe: den Weg der Concordienformeln und denjenigen, welchen, aller solchen Formeln ledig, allein die Visionstheorie beschreitet. Da wir uns für letztern Weg entschieden haben, verspüren wir geringe Lust, wenn auch nur für eine kurze Strecke auf den andern Weg überzuspringen. Von den verschiedenen im zweiten Kapitel behandelten Systemen ist der Idealismus der Visionstheorie am nächsten verwandt[1]; der Idealismus, consequent durchgeführt, schliesst jede Zugabe von Periodismus aus: wir fühlen keine Neigung, hinter den Idealismus zurückzugehen. Wir sind für eine **Visionstheorie sans phrase.**

Ehe wir unsere Gründe hierfür ins Feld führen, sei es uns vergönnt, von der Vision Adams ein etwas concreteres Bild zu entwerfen. Zunächst die Frage: Wann im Leben des Stammvaters hatte diese Vision statt? Zweifellos vor der andern, Gen. 2, 21 ff. erzählten Vision. Denn es ziemte sich, dass Adam zuerst über die Erschaffung der Welt und die Aufgabe des Menschen, und erst nachher über die Erschaffung und den Beruf des Weibes belehrt wurde. Desgleichen mussten die Thiere zuerst Gen. 1, 28 Adam untergeordnet werden, ehe er ihnen Gen. 2, 19 f. in Kraft dieser Unterordnung Namen beilegte. Beide Vorgänge fanden aber noch am sechsten Schöpfungstage statt, da die Worte Gen. 1, 28 ff. auch an Eva gerichtet sind, die Benennung der Thiere aber der Erschaffung des Weibes vorherging. Ist dem nun so, dann bietet sich für die Schöpfungsvision während der zweiten Hälfte des sechsten Tages bloss eine zweifache Möglichkeit: entweder wurde Adam in Unkenntniss seiner Herkunft

---

[1] Vgl. das S. 115 Gesagte.

und Aufgabe geschaffen und verfiel bald nachher in die Verzückung, welche ihn über beides belehrte, oder aber er trat im Zustande der Entzückung ins Dasein, durchlebte in der Vision die Weltschöpfung bis in den sechsten Tag hinein und erwachte aus derselben in dem Augenblicke, wo Gott dem in der Vision von seiner Hand geformten Leibe seinen Gotteshauch ins Antlitz blies. Wir geben letzterer Annahme den Vorzug: uns will es nicht behagen, dass der erste Mensch, wenn auch nur eine geringe Zeit, in jener krassen Unkenntniss der wichtigsten Wahrheiten verlebt haben soll.

Also fünf und einen halben Tag, von Morgen zu Morgen, durchlebte Adam in der Vision; am Nachmittag des sechsten Tages ging er aus der Vision in die Wirklichkeit über, so dass ihm der Abend des sechsten Tages nicht anders vorkam denn als der natürliche Abschluss des Tages, der mit der Erschaffung der Landthiere seinen Anfang genommen hatte. Ihm schien die erste Hälfte an Länge der zweiten gleich, und doch hatte er diese in Wirklichkeit, jene bloss in der Vision durchlebt. Ihm schien es am Morgen des siebenten Tages, als habe er sechsmal 24 Stunden im Schauen der Werke Gottes verbracht, und doch waren es nur vielleicht etwas über 12 Stunden gewesen; denn wie im Traume, so kann in der Vision der Mensch lange Zeiträume in kürzester Frist durchleben. Adams erste Lebenswoche setzte sich zusammen aus $5^1/_2$ visionären und $1^1/_2$ wirklichen Tagen, und so gut er sagen konnte, dass die Sonne auf- und niederging, mochte er auch sagen, dass Gott in sechs Tagen Himmel und Erde geschaffen, mochte Gott seinen Nachkommen, weil er nach sechstägiger Arbeit am siebenten Tage geruht, die Heiligung des siebenten Tages zur Pflicht machen. Das heisst eben die Sache nach dem Augenschein ausdrücken: die ganze Ausdrucksweise des Schöpfungsberichtes folgt ja durchaus dem Augenschein.

Welches war der visionäre Standpunkt Adams? Welche Stelle im Raum nahm er selbst ein, während sich Tagebild

um Tagebild vor seinen Augen und vor seinem Geiste entrollte? Hier gibt uns Gen. 1, 1 f. einen Wink. Wie ward er vor Erschaffung des Lichtes die Gewässer und den über denselben schwebenden Gottesgeist gewahr? Vom Geiste Gottes ergriffen und gehalten, schwebte er mit ihm über der Tiefe, hörte das Rauschen der Gewässer. Dann tönte das erste Fiat, der erste Lichtstrahl zuckte durch die Urfinsterniss und zeigte ihm die Gewässer drunten als die Ursache jenes Rauschens. Dass wüst und öde im Schosse dieser Gewässer die Erde lag, das sah er in jenem Augenblicke noch nicht, das erkannte er späterhin, als auf Gottes Geheiss öde und leer die Erde aus den Gewässern emporstieg; da ward er inne, dass sie schon von Anfang an in dieselben war versenkt gewesen. Adam schwebt in solcher Nähe, dass er alles, was vorgeht, genau unterscheiden kann. Nach der Theilung der obern und untern Gewässer am zweiten Tage schwebt er an der Seite des Gottesgeistes über den untern Gewässern; nach der Trockenlegung der Erde schwebt er über dieser selbst, so dass er das Wachsthum der Pflanzen belauschen, das kleine Gethier der Erde in seine Schlupfwinkel verfolgen kann; dann sieht er ganz nahe vor sich das Lehmgebilde unter des Gottesgeistes Hand geformt, und wie dem Gebilde der Geist seinen Athem, Geist vom Geiste, ins Antlitz haucht, da zerfliesst die Vision, Adam schwebt nicht mehr, er steht Angesicht zu Angesicht vor seinem Schöpfer: das Lehmgebilde ist er selbst! Die Schöpfungsvision ist zu Ende, während die Schöpfungsvorgänge Gen. 1, 28—31; 2, 8—25 noch zum Abschlusse gebracht werden müssen.

Von seinem visionären Standpunkte aus übersah Adam offenbar nicht die ganze Welt, er hatte einen menschlichen Gesichtskreis; sein Horizont umfasste einen begrenzten Theil des Landes Eden, mit seinem Firmament und seinen Gewässern. Es ist auch nicht abzusehen, warum er mehr sollte gesehen haben: etwa damit er inne würde, dass Gott die *ganze* Erde geschaffen? Aber wir sehen den ganzen Menschen, mag er uns nun das Angesicht oder den Rücken zukehren.

Wanderte späterhin Adam zum Lande Eden hinaus, so sah er das gleiche Licht und das gleiche Firmament überall, und entnahm daraus, dass er sich noch innerhalb der Domäne des gleichen Schöpfers befand, und dass die etwa neu auftauchenden Thier- und Pflanzenarten, die neben den bekannten zum Vorschein kommenden unbekannten Gestirne den gleichen Schöpfer zum Urheber hatten.

Es war nicht der Zweck der Schöpfungsvision, Adam mit allen Gestirnen, mit allen Schichten, mit allen Thier- und Pflanzenarten bekannt zu machen; religiöse Belehrung war der Zweck. Demgemäss wird von den Naturvorgängen, wenn wir so sagen dürfen, bloss ein Miniaturbild geboten, in dem die Dauer des Schöpfungsherganges zu einem Hexaemeron, dessen Ausdehnung zu einem Gesichtskreise zusammenschrumpft; dagegen ist die religiöse Belehrung eine eindringlichere, anschaulichere, als sie uns ein Lehrbuch der Astronomie oder Geologie zu bieten vermöchte. Alles wird ausdrücklich auf Gott zurückgeführt. Das göttliche Fiat mit seiner sofortigen, vollständigen Erfüllung bringt Gottes Allmacht zum Ausdruck, die Namengebungen seine Obmacht, die Scheidungen und Ausschmückungen seine Weisheit und Zweckthätigkeit; die Segnungen weisen hin auf Gott, den Erhalter und Mehrer der Geschöpfe; die Belobungen leiten den Menschen zum Gotteslobe an; die Sabbatheiligung macht die Weltschöpfung zur Vorstufe des Schöpfercultes. Gegeben wird nicht die Anatomie des Menschen, wohl aber seine Gottebenbildlichkeit; Pflanzen und Thiere werden summarisch behandelt, aber ihre Unterordnung unter den Menschen betont; die kosmischen Beziehungen der Gestirne werden übergangen, bloss diejenigen zum Frommen des Menschen hervorgehoben. So offenbart sich Gott als den Urheber nicht bloss eines physischen Gefüges von Naturgesetzen, sondern einer Weltordnung, welche die physischen Kräfte dem Gottesebenbilde, dieses selbst dem Urbilde dienstbar macht. Das letzte Wort des Schöpfungsberichtes ist — Religion.

Ueber geogenische Vorgänge dagegen erhält der Mensch keine Aufklärung, nicht über Verlauf und Dauer der Erd-

bildung, nicht über Aufeinanderfolge von Floren und Faunen, das alles soll ein verschlossenes Buch bleiben bis auf den Tag, wann es die Profanwissenschaft entsiegeln wird.

Und nun kehren wir zu der von Corluy und Kern angeregten Frage zurück. Man kann die Forderung, dass doch eine gewisse Uebereinstimmung zwischen Visionstagen und Schöpfungstagen bestehen müsse, auf vierfache Weise formuliren. Entweder

1. man verlangt, dass den Visionstagen im Schöpfungshergang wirkliche Tage von je 24 Stunden entsprechen; oder aber

2. man verlangt, dass den einander gleichen Visionstagen sechs gleiche Schöpfungszeiträume entsprechen, sagen wir sechs Hunderttausende von Jahren; oder

3. man verzichtet auf die Gleichheit der Schöpfungszeiträume, hält aber an deren Sechszahl fest und zugleich an der Reihenfolge der Schöpfungswerke innerhalb dieser sechs Zeiträume; oder endlich,

4. indem man diese Reihenfolge preisgibt, hält man einzig an der Sechszahl fest.

Dass den Visionstagen Schöpfungstage von je 24 Stunden entsprechen sollen, verlangt niemand und hat niemand ein Recht zu verlangen. Aus zahlreichen Beispielen der Heiligen Schrift, wo Visionen in mehr oder minder symbolischer Einkleidung die Wahrheit wiedergeben, geht unzweifelhaft hervor, dass eine Vision dem Vorgange, welchen sie darstellt, nicht genau zu entsprechen braucht. Also braucht auch die Schöpfungsvision die Dauer des Schöpfungsherganges nicht mit mathematischer Genauigkeit wiederzugeben, den Visionstagen brauchen keine wirklichen Tage zu entsprechen. Dass der Begriff der Woche, auf den es im Schöpfungsberichte vor allem ankommt, vom Begriffe des Tages trennbar ist, zeigen die Jahreswochen Daniels und wäre wohl auch ohnedies selbstverständlich.

Noch kann man vernünftigerweise fordern, dass den unter sich gleichen Visionstagen objectiv unter sich gleiche Schöpfungs-

zeiträume entsprechen. Was in einem Gesichte der Vision und was der Wirklichkeit zuzuerkennen ist, darüber, das haben wir gesehen, entscheidet in erster Linie der Zweck des Gesichtes. Sollte uns die Schöpfungsvision die Dauer des Schöpfungsvorganges mittheilen, dann musste in derselben eben diese Dauer genau wiedergegeben werden, aus der Gleichheit der Visionstage war ein Rückschluss auf die Gleichheit der Schöpfungszeiträume statthaft. Sollte sie uns dagegen die Schöpfungszeiträume zu einem Vorbilde der Erdenwoche machen, dann durfte, ja musste sie deren etwaige Ungleichheit verschweigen. Genügt die Nichterwähnung der Eltern Melchisedechs, um diesen zu einem Vorbild des anfanglosen Gottessohnes zu stempeln, so genügt ebensowohl die Nichterwähnung einer etwaigen Ungleichheit der Schöpfungszeiträume, um diese zu geeigneten Vorbildern der einander gleichen Wochentage zu machen.

Auch darauf wird man nicht bestehen dürfen, dass die Reihenfolge der Schöpfungen in der Wirklichkeit die gleiche gewesen sein müsse wie in der Vision. Einmal verlangt dies nicht der Zweck der Schöpfungsoffenbarung. Ferner ist mit Recht darauf hingewiesen worden, dass, während in Paralleltexten die Heilige Schrift die sechs Tage betont, sie niemals wieder auf die Gen. 1 vorgetragene Reihenfolge der Schöpfungen zurückkommt. Endlich aber gibt sich diese Reihenfolge ganz offenbar als eine gemachte zu erkennen. Sie ruht durchaus auf der Unterscheidung des opus distinctionis von dem nachfolgenden opus ornatus: zuerst wird die sichtbare Welt in all ihren Theilen fertig gestellt, dann erst mit sich bewegenden Wesen bevölkert; wogegen objectiv das opus distinctionis und das opus ornatus gleichzeitig und gleichmässig voranschritten, jede Periode der Erdentwicklung ihre entsprechende Flora und Fauna hatte. Jene Unterscheidung hat dann auch zur Folge, dass die Entstehung der Gestirne ins vierte Tagewerk verwiesen wird, während objectiv das erste Tagewerk bereits die Existenz der Gestirne zur nothwendigen Voraussetzung hat.

So sehen wir uns denn zur letzten Frage gedrängt: Muss der Exeget an der Sechszahl der Schöpfungszeiten festhalten, oder darf er selbst diese Sechszahl ausschliesslich der Vision zu gute schreiben? Darf er zugeben, dass Gott seine Schöpferarbeit als ein Sechstagewerk mag dargestellt haben, nicht etwa darum, weil der objective Schöpfungshergang wirklich in sechs unterschiedlichen Zeiträumen verlief, sondern ausschliesslich darum, weil er seine Schöpferarbeit zum Vorbilde menschlicher Arbeit, und diese durch Heiligung des siebenten Tages zu einer Wochenarbeit machen wollte?

Er darf es nicht zugeben, tönt es von der einen Seite, weil sonst dem Gebote Ex. 20, 8 ff. jedes objective Fundament abgesprochen wird. Dagegen geben wir folgendes zu erwägen. Begründet wird das Gebot nicht bloss durch die Sechszahl, sondern ebensowohl dadurch, dass die sechse Tage und, weil Tage, untereinander gleich sind. Gefordert wird nicht nur, dass das, was nach dem sechsten Tage kommt, gefeiert werde, sondern dass ein ganzer Tag, an Länge jedem der vorhergehenden gleich, gefeiert werde. Die Tage brauchen wir objectiv im Schöpfungshergange nicht nachzuweisen, ausser den Vertheidigern der Sündfluth- und etwa der Restitutionstheorie gibt sie jedermann preis; auf der Gleichheit der Schöpfungszeiträume besteht, ausser den Vertretern der Sündfluththeorie und der kosmischen Tage, niemand; warum soll gerade die Sechszahl so hochheilig unantastbar sein?

Sehen wir uns die Frage von einer andern Seite an. Jede Ausdehnung in Zeit und Raum lässt sich in sechs mehr oder weniger gleiche Theile zerlegen; also auch die objective Schöpfungsdauer, der Zeitraum von der Entstehung der Erde bis zum Erscheinen des Menschen auf derselben; solche sechs Theile der Schöpfungsdauer konnten dann in der Schöpfungsvision als Tage dargestellt werden. Wäre hiermit eine genügende Begründung für das Gebot Ex. 20, 8 ff. gewonnen? Ja, wird man uns vielleicht sagen, wofern die sechs Zeiträume auch irgendwie objectiv unterschieden sind; deren Scheidung soll nicht eine blosse Fiction des Geistes sein.

Wodurch anders können sie objectiv unterschieden werden als durch die geogenischen Vorgänge, welche jedem derselben zufallen? Man erwarte nicht, dass wir jetzt endlich unsere lang beobachtete Zurückhaltung aufgeben und mit der Behauptung, die Erdentwicklung zerfalle in sechs Perioden, nicht mehr und nicht weniger, ins Lager der geologischen Dilettanten übergehen. Was wir sagen, ist dieses: Diese Entwicklung kann mit objectiver Berechtigung als ein in sechs Absätzen vollbrachtes Werk aufgefasst werden, könnte aber mit ebenso guter Berechtigung, von einem andern Gesichtspunkte aus, als ein Werk in zwölf oder mehr Absätzen aufgefasst werden.

Gruppiren ist eine Thätigkeit des denkenden Geistes, welche einerseits an objectiv gegebene Unterschiede anknüpft, andererseits nach einem subjectiv gewählten Gesichtspunkt vorgeht. Ich kann die Geschichte des Römervolkes nach der Verschiedenheit der Regierungsform in drei Theile zerlegen: das königliche, das republikanische, das kaiserliche Rom; ich kann sie nach der Verschiedenheit der bekämpften Hauptgegner auf etwa ein Dutzend Epochen vertheilen, beides mit objectiver Berechtigung.

Gott wollte die Schöpfungsvorgänge zum Vorbilde der Wochentage vor dem Sabbat machen; von diesem Gesichtspunkte aus durfte er dieselben zu einer Sechszahl gruppiren, indem er gewisse objectiv vorhandene Scheidelinien gelten, andere zurücktreten liess. Hätte er ein wissenschaftliches Gesamtbild der Schöpfungsvorgänge bieten wollen, dann hätte er vielleicht gerade jene objectiv zwar vorhandenen Linien zurück-, andere dagegen objectiv gleichfalls vorhandene Linien hervortreten lassen, er hätte statt sechs ein Dutzend oder mehr Zeiträume namhaft gemacht. In beiden Fällen hat die Eintheilung eine wahrhaft, wenn auch nicht ausschliesslich, objective Grundlage. Auf diesem Standpunkte befinden sich übrigens auch die Periodisten. Fällt es doch keinem derselben ein, zu läugnen, dass vom rein wissenschaftlichen Standpunkte die Geologen wohl recht haben mögen, mehr als sechs

Perioden der Erdentwicklung zu verzeichnen. Was die Periodisten verlangen, ist, dass ihnen von ihrem exegetischen Standpunkte aus gestattet sei, eben diese Entwicklung in sechs Perioden zusammenzufassen. Wir befinden uns also in guter Gesellschaft, wenn wir der Sechszahl im Schöpfungsberichte ein ausschliesslich objectives Fundament absprechen.

Wir haben diese Gedanken entwickelt zum Frommen derjenigen, die da meinen, die Sechszahl der Schöpfungstage müsse denn doch ein objectives Fundament haben. Wir selbst halten es für folgerichtiger, die Sechszahl so gut wie die 24stündige Dauer und die Gleichheit der Schöpfungszeiträume voll und ganz der Vision zu gute zu schreiben. Hat man einmal zugegeben, dass die Reihenfolge der Schöpfungswerke auf Rechnung der Vision kommt, dann ist nicht abzusehen, warum nicht auch die Sechszahl der Schöpfungszeiten ebendahin zu verweisen wäre. Die Sechszahl ist eben doch gar innig mit der Reihenfolge verwachsen.

Wir brechen mit dem Concordismus ehrlich und offen, ohne Halbheit. R. i. p.

Aber das Sabbatgebot Ex. 20, 8 ff.? Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Gen. 2, 3 durchaus nicht die Form eines Gebotes hat. Der Wortlaut berechtigt nicht zu der Behauptung, Gott habe im Anbeginne ein Gesetz der Sabbatheiligung erlassen. Nachweisen lässt sich für jene Zeit ein einziges positives göttliches Gesetz, das Verbot Gen. 2, 17. In seiner Schöpferruhe zeigte Gott dem Menschen ein Beispiel, dem dieser aus eigenem, freiem Antriebe nacheifern sollte. Hinwieder geht aus Ex. 16 hervor, dass die Hebräer schon vor Moses eine Pflicht der Sabbatheiligung anerkannten; was Gott im Beispiele gezeigt hatte, das war im auserwählten Stamme zur Sitte, zum menschlichen, noch nicht zum göttlichen Gesetz geworden. Und welche andere Fassung mochte wohl dieses Gesetz haben, als ungefähr die Ex. 20, 8 ff. gebotene? Ob die Menschen damaliger Zeit sich noch erinnerten, dass die Welterschaffung dem Stammvater in einer Vision war geoffenbart worden, wissen wir nicht. Jedenfalls lag ihnen

der Gedanke, in dieser Vision Gleichniss und Wirklichkeit auszuscheiden, ebenso ferne wie die Unterscheidung einer scheinbaren und einer wirklichen Bewegung der Sonne. Ihnen war keiner der Gründe bekannt, welche eine Verlängerung der Schöpfungsdauer über sechsmal 24 Stunden hinaus rathsam erscheinen lassen. Sie beurtheilten den Schöpfungsbericht ähnlich, wie sie den Auf- und Niedergang der Sonne beurtheilten, — nach dem Augenscheine. Sie nahmen die sechs Tage, wie sie sie vorfanden, mit ihren Morgen und mit ihren Abenden, ohne zu grübeln, ob der letzte Halbtag mit seinem Abende und Morgen doch in etwa von den vorhergehenden verschieden gewesen sein mochte. Sie sagten ihren Kindern und Kindeskindern: „Gedenket, dass ihr den Sabbat heiliget. Sechs Tage sollt ihr arbeiten, der siebente Tag ist der Sabbat; denn in sechs Tagen hat Gott Himmel und Erde geschaffen, und am siebenten Tage hat er geruht. Darum hat er den siebenten Tag gesegnet und hat ihn geheiligt.“ Dieses von den Altvordern überkommene menschliche Gesetz erhob dann Jahve Ex. 20, 8 ff. zur Würde eines göttlichen Gesetzes, liess es auf seinen Namen durch Moses verkünden. Wie bei so manchen andern Gesetzen behielt er den althergebrachten Wortlaut bei. Er liess den Israeliten durch Moses sagen: „Gedenket, dass ihr den Sabbat heiliget. . . . Denn in sechs Tagen hat Gott Himmel und Erde geschaffen, und am siebenten Tage hat er geruht.“ Dieser Wortlaut lieh Gottes Willen klaren Ausdruck, er war irrthumsfrei, redete nach dem Augenschein, wie vordem die Altvordern geredet hatten, wie nachmals noch Jahrtausende reden sollten. Wie Gott sich nicht veranlasst sah, Josue über den Unterschied zwischen wirklicher und scheinbarer Bewegung aufzuklären, so hat er weder Juden noch Christen in der Geologie unterwiesen, noch hat er sie aufmerksam gemacht auf das Zusammenfliessen von Symbolik und Wirklichkeit in einer Vision.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

III. BAND, 3. HEFT:

DIE

SAHIDISCH-KOPTISCHE UEBERSETZUNG

DES

BUCHES ECCLESIASTICUS

AUF IHREN WAHREN WERTH FÜR DIE TEXTKRITIK

UNTERSUCHT VON

DR. NORBERT PETERS,

PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER B. THEOL. FACULTÄT IN PADERBORN.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1898.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.



BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN,
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN,
PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

DRITTER BAND.

DRITTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1898.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

DIE

SAHIDISCH-KOPTISCHE UEBERSETZUNG

DES

BUCHES ECCLESIASTICUS

AUF IHREN WAHREN WERTH FÜR DIE TEXTKRITIK

UNTERSUCHT VON

DR. NORBERT PETERS,

PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER B. THEOL. FACULTÄT IN PADERBORN.

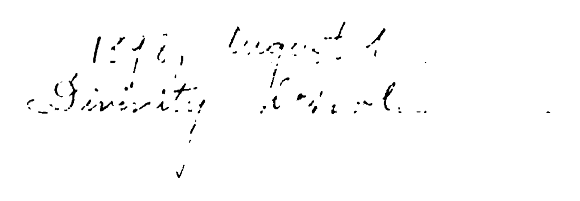
MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1898.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.



Imprimi permittitur.

Friburgi Brisgoviae die 30. Aprilis 1898.

† **Fridericus Justus Knecht,** Vic. Cap.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Durch das Verdienst des unermüdlichen Paul de Lagarde ist die allerdings schon länger bekannte, von Fritzsche in seinem Commentare (Die Weisheit Jesus Sirachs. Leipzig 1859) aber noch nicht einmal erwähnte alte koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus im sahidischen Dialekte[1] allgemeiner bekannt geworden, harrte aber seither noch der nähern Untersuchung. Als eine Vorarbeit zu einem geplanten Commentar zum Buche Ecclesiasticus lege ich in den folgenden Blättern die Resultate meiner Durcharbeitung dieser Uebersetzung als Beitrag zur Textkritik des Ecclesiasticus vor.

Die Ausarbeitung dieser Studie erfolgte im wesentlichen bereits vor mehreren Jahren. Der Abschluss und die Herausgabe hat sich aber — nicht durch meine Schuld — leider bis

[1] Ein kleines Fragment der boheirischen Uebersetzung (2, 1—9) hat ebenfalls de Lagarde veröffentlicht (Orientalia I. Gotting. 1879), andere Fragmente (Kap. 1; 2, 1—9; 4, 20 bis 5, 2; 12, 13 bis 13, 1; 22, 7—18; 23, 7—14; 24, 1—11) U. Bouriant (Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes VII [Paris 1886], 83 ss.). Ein Fragment (22, 16 bis 23, 6) der achmimischen Uebersetzung ist publicirt von demselben Bouriant (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire sous la direction de M. Maspero. I, II [Paris 1885], 255 ss.).

jetzt verzögert, hoffentlich nicht zum Schaden derselben. Denn es war jetzt möglich, den wieder aufgefundenen hebräischen Text des Ecclesiasticus, soweit er schon gedruckt vorliegt[1], zu berücksichtigen. Da das Interesse für das Weisheitsbuch des Jesus Sirach infolge jenes unerwarteten Fundes aufs neue geweckt ist, wird diese kleine Schrift vielleicht gerade jetzt um so willkommener sein.

---

[1] Ueber weitere Fragmente vgl. Revue biblique internationale 1897, p. 578, not. 2.

Paderborn, den 15. März 1898.

Norbert Peters.

Inhaltsverzeichniss.

Dritter Abschnitt.

Der Werth der Uebersetzung.

Anhang.

Texte.

Aegyptiaca Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita (Gottingae 1883), p. 107—206. (Für Cp.)

The Old Testament in Greec, edit. by H. B. Swete. II (Cambridge 1891), 644—754. (Für Gr., B, B^{a}, B^{b}, ℵ, $ℵ^{c.a}$, A, C.)

Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, rec. et cum comment. crit. edidit Otto Fridolinus Fritzsche (Lipsiae 1871) p. 387—522. (Für H und Ar.)

Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus, editionem a Roberto Holmes . . . inchoatam continuavit Jacobus Parsons, tom. IV. Oxonii 1827. (Für 23, 55, 106, 155, 157, 248, 253, 254, 296, 307, 308, Cpl., ed. Rom.)

Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante et adnotante sac. obl. Antonio Maria Ceriani. Mediolani 1874. Monumenta sacra et profana tom. VII. (Für Sh.)

The Original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (39, 15 to 49, 11) . . . edited by A. E. Cowley and Ad. Neubauer. Oxford 1897. (Für Hb.[1])

Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach, herausgegeben von Rudolf Smend. Berlin 1897. Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse. Neue Folge. Bd. II, Nr. 2. (Für Hb.[2])

Libri Veteris Testamenti apocryphi Syriace e recognitione Pauli Antonii de Lagarde (Lipsiae et Londini 1861), p. 2—51. (Für Syr.)

P. A. de Lagarde, Die Weisheiten der Handschrift von Amiata. Mittheilungen I, 285—378. Göttingen 1884. (Für Lat.)

Biblia Sacra Vulgatae editionis, edidit Valentinus Loch. II (Ratisbonae 1849), 300—349. (Für Lat. Rom.)

Biblia V. T. Aethiopica, ed. A. Dillmann. V (Berolini 1894), 54—112. (Für Ae.)



Abkürzungen.

Gr. = Septuaginta nach Swete.
Cp. = koptischer Text.
Hb.[1] = hebräischer Text nach Cowley und Neubauer.
Hb.[2] = hebräischer Text nach Smend.
Syr. = Peschittha.
Lat. = altlateinische Uebersetzung.
Lat. Rom. = römische Ausgabe (Sixto-Clementina).
Ae. = äthiopische Uebersetzung.
Ar. = arabische Uebersetzung.
Sh. = syro-hexaplarischer Text.
א = Codex Sinaiticus.
א c. a = Codex Sinaiticus von dritter Hand.
B = Codex Vaticanus.
B a = Codex Vaticanus von zweiter Hand.
B b = Codex Vaticanus von dritter Hand.
A = Codex Alexandrinus.
C = Codex Ephraemi rescriptus.
H = Codex Augustanus.

23 = }
55 = }
106 = }
155 = }
157 = }
248 = } griechische Minuskelcodices bei Holmes und Parsons.
253 = }
254 = }
296 = }
307 = }
308 = }

Cpl. = Complutenser Ausgabe (1514—1517).
ed. Rom. = römische Septuaginta-Ausgabe von 1587.
Fr. = Fritzsche (Libri apocryphi, Lips. 1871, oder ev. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen. Bd. V. Leipzig 1859).
St. = Stern (Koptische Grammatik. Leipzig 1880).
Std. = Steindorff (Koptische Grammatik. Berlin 1894).
> = hat nicht.
\+ = hat.

Einleitung.

§ 1. Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Ecclesiasticus im allgemeinen.

Die koptische Uebersetzung des Ecclesiasticus im sahidischen Dialekte ist ganz erhalten in einem Turiner Codex, der ausser diesem Buche noch das Buch der Weisheit und den Psalm 101 enthält. Amadeus Peyron[1] bezeichnet denselben als „sehr alt", Paul de Lagarde weist ihn dem 6. Jahrhundert zu. Peyron hatte bereits Abschrift von dem Codex genommen und dieselbe für sein Lexikon verwendet. Diese Abschrift hatte Paul de Lagarde schon 1852 zu Halle copirt und verglich dieselbe 1882 mit dem Codex selbst, der allerdings jetzt noch schwerer zu lesen war als zur Zeit Peyrons, weil derselbe mittlerweile durch eingedrungene Feuchtigkeit gelitten hatte. Doch wurde de Lagarde die Arbeit dadurch erleichtert, dass ihm Franz de Rossi die Benutzung einer früher von ihm angefertigten Abschrift gestattete. So ruht die Ausgabe de Lagardes zugleich auf der Lesung dieser zwei Männer[2]. Gedruckt ist der Text in den Aegyptiaca Paul de Lagardes (Göttingen 1883) p. 107—206.

Fragmente der sahidischen Uebersetzung sind ausserdem veröffentlicht durch A. Ciasca in seinen Sacrorum Bibliorum fragmenta Copto-Sahidica musei Borgiani II (Romae 1889), 218 sq. (1, 14. 19. 22. 23 a. 24. 25. 26. 28. 29 b. 30 a; 2, 1. 5. 7. 10 a).

---

[1] Lexicon linguae Copticae (Taurini 1835) p. XXIII.

[2] Cf. P. de Lagarde, Aegyptiaca (Gottingae 1883) p. III—IV.

Andere Fragmente unserer Uebersetzung (6, 36 bis 7, 18 und 21, 9—23) enthält noch Cod. ms. or. 409, fol. 1 et 2 der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Herr Repetent Dr. theol. Fr. Feldmann am hiesigen Priesterseminar, der diese Fragmente nebst andern koptischen Texten demnächst zu publiciren gedenkt, stellte mir gütigst eine von ihm angefertigte Abschrift dieser Fragmente zur Verfügung, so dass mir eine Ergänzung der Lücken der de Lagardeschen Ausgabe für diese zwei Abschnitte ermöglicht war [1]. Ich spreche Herrn Feldmann für seine Freundlichkeit auch an dieser Stelle meinen Dank aus.

Wegen der schlechten Beschaffenheit der Turiner Handschrift ist die Entzifferung derselben nicht mehr überall gelungen, trotz der Arbeit dreier so hervorragenden Forscher, wie Amadeus Peyron, Franz de Rossi und Paul de Lagarde waren. Deshalb weist die Ausgabe de Lagardes leider nicht wenige Lücken auf, besonders in den ersten zehn Kapiteln. Dies ist der Grund dafür, dass die Belegstellen in den folgenden Ausführungen zum grössten Theile überhaupt den spätern Abschnitten des Buches entnommen sind.

Der Dialekt der Uebersetzung ist der sahidische, welcher bekanntlich die koptische Sprache in dem ältesten Stadium ihrer Entwicklung darstellt. Doch finden sich einige Spuren der Einwirkung der übrigen Dialekte. Dahin gehört die öfters vorkommende, im Boheirischen gewöhnliche Form des Artikels ΠΙ statt ΠΕ, ΝΙ statt ΝΕ (vgl. hierüber § 13), das boheirische 'ΑΝ statt 'ΕΝ (35, 4), sowie die Erscheinung, dass Ν̄ vor Β, Λ und Ρ nicht mehr immer assimilirt wird (vgl. Std. § 26, b. Siehe z. B. 33, 6 [5] und 33, 12 [9] [2]), wahr-

[1] Ein Theil des ersten Fragmentes (7, 5—18) ist jüngst abgedruckt bei Henricus Herkenne, De veteris Latinae Ecclesiastici capitibus I—XLIII (Lipsiae 1897), 24 sq. Herr Feldmann weicht aber in seiner Lesung von Herkenne mehrfach ab.

[2] Die Versabtheilung ist leider in den verschiedenen Ausgaben des Textes und der Uebersetzungen des Ecclesiasticus eine sehr verschiedene. Ich citire nach Swete, der sich an die editio Romana anschliesst, füge aber, wo es wünschenswerth erscheint, in eckiger Klammer die Verszahl der koptischen Ausgabe de Lagardes bei, da dieser eine abweichende Zählung der Verse hat.

scheinlich auch die boheirische Form ΠΟΥ in 17, 23 [18][1]. Besonders zahlreich sind die griechischen Worte in unserer Uebersetzung. Sie sind oft auch da beibehalten, wo die koptische Sprache ein gutes Aequivalent bietet, welches dem Uebersetzer wohl bekannt war und anderwärts von ihm gebraucht wird. Man empfand eben die griechischen Wörter vielfach nicht mehr als Fremdwörter, eine Erscheinung, die sich auch darin zeigt, dass der Uebersetzer sogar, statt das vorliegende griechische Wort beizubehalten, ein anderes in seiner koptisirten Form verwendet (vgl. z. B. 30, 12 ΕΝ'ΟΣΟΝ = ὡς). Die griechischen Wörter häufen sich in einzelnen Versen so sehr, dass nur wenig eigentlich koptisches Sprachgut übrig bleibt. Als Beispiel sei verwiesen auf 48, 21 [25] (ΑΦ'ΠΑΤΑΣΣΕ ΝΤΠΑΡΕΜΒΟΛΗ ΝΝΑΣΣΥΡΙΟΣ, ΑΥΩ Α ΠΕΦ'ΑΓΓΕΛΟΣ ΟΥΟΣΧΦ'ΟΥ) und 49, 10 b [12] (ΑΦ'ΠΑΡΑΚΑΛΙ ΔΕ ΝΪΑΚΩΒ, ΑΥΩ ΑΦ'ΣΟΤΟΥ 'Ν ΟΥΠΙΣΤΙΣ Ν'ΕΛΠΙΣ).

§ 2. Der Uebersetzer.

Dass die ganze Uebersetzung von **einem** Manne herrührt, ist an sich das Wahrscheinlichste und lässt sich erweisen aus der in der ganzen Uebersetzung sich gleichbleibenden Methode[2].

Ueber die Person dieses Uebersetzers fehlt zwar jede Nachricht. Doch lässt sich aus der Beschaffenheit seines Werkes einiges über ihn folgern.

Dem Uebersetzer war sowohl die griechische als auch die koptische Sprache durchaus geläufig. Alle griechischen Wörter seiner Vorlage sind ihm bekannt. Er fasst die Constructionen

[1] Mit Rücksicht auf die Druckerei wurde es nothwendig, die koptischen Wörter zu transscribiren. Ich wählte aber nicht die lateinischen Buchstaben zur Transscription, sondern die grossen griechischen Buchstaben. Denn das liegt doch bei koptischen Texten am nächsten. Für die sieben letzten Buchstaben des koptischen Alphabets dienen die Zeichen ΣΧ, Φ', Χ', ', Γ', Κ', ΤΙ.

[2] Belege hierzu wie zu dem Folgenden ergeben die §§ 3 ff.

im allgemeinen durchaus richtig auf, sicher fehlerhafte Auffassungen sind sehr selten. Auch mit schwierigen Stellen wird er fertig, zum Theil besser als moderne Commentatoren unseres Buches. Ebenso geläufig war ihm die koptische Sprache. Er hat es verstanden, trotz der Sprödigkeit dieser Sprache für eine Uebersetzung aus dem Griechischen, eine Arbeit zu liefern, welche den Forderungen des koptischen Sprachgeistes nicht schlecht entspricht[1]. Ob der Verfasser der hebräischen Sprache mächtig war, lässt sich nicht sagen. Sichere Spuren wie für die Kenntniss so für die Nichtkenntniss fehlen.

Der Uebersetzer war ein Christ. Dies ist an sich am wahrscheinlichsten, scheint aber auch aus der Uebersetzung zu folgen. Denn Cp. erklärt 17, 27 ἀνθομολόγησις von der Busse, findet darin also das Sündenbekenntniss (διδόντων ἀνθομολόγησιν = ET TI MN̄TP̄'HT = poenitentiam agentium). Dasselbe gilt von 20, 2 (καὶ ὁ ἀνθομολογούμενος ἀπὸ ἐλαττώσεως κωλυθήσεται = ΑΥΩ ΠΕΤ P̄ 'ΤΗΦ' ΝΑΑΜΑ'ΤΕ M̄ΜΟΦ' ΕΠΝΟΒΕ = καὶ ὁ μεταμελόμενος ἀπὸ ἁμαρθήματος κωλυθήσεται). Auch scheint in der Auffassung von 25, 1 III ein Einfluss des Neuen Testamentes vorzuliegen, was immerhin bei einem christlichen Uebersetzer sich am einfachsten erklärt (Gr.: καὶ γυνὴ καὶ ἀνὴρ ἑαυτοῖς συμπεριφερόμενοι. Cp.: καὶ γυνὴ καὶ ἀνὴρ ἀνεχόμενοι ἀλλήλων [EΥ Φ'Ι Ά ΝΕΥΕΡΗΥ]. Vgl. Eph. 4, 2. Kol. 3, 13).

Da die Sprache der Uebersetzung der sahidische Dialekt ist, legt es sich am nächsten, den Uebersetzer für einen Oberägypter zu halten. Wenn einmal die Geschichte der koptischen Sprache im einzelnen bekannt sein wird, kann es vielleicht möglich werden, auf Grund des im einzelnen zu untersuchenden Sprachcharakters der Uebersetzung seine Zeit näher zu bestimmen.

[1] Vgl. § 3.

Erster Abschnitt.

Die Uebersetzungsmethode.

---

§ 3. Der Charakter der Uebersetzung im allgemeinen. Stete Berücksichtigung der koptischen Sprachgesetze.

Es sei hier gleich bemerkt, dass bei den folgenden Untersuchungen über die Uebersetzungsmethode des Cp. alle diejenigen Varianten ausgeschieden sind, bei denen es zweifelhaft erscheinen musste, ob die Differenz der Uebersetzungsmethode des Cp. oder seiner Vorlage zuzuschreiben sei. Deshalb sind solche Lesarten, die zwar mit Wahrscheinlichkeit aus der Uebersetzungsmethode des Cp. sich erklären lassen, die aber in irgend einem Texteszeugen sich nachweisen lassen, nicht berücksichtigt. Nur auf diese Weise lässt sich die grösstmögliche Sicherheit über die Methode der Uebersetzung gewinnen. Allein auch so wird, wie einerseits manches ausgeschieden wird, was trotz anderweitiger Bezeugung vielleicht der Uebersetzungsmethode des Cp. angehört, doch die eine oder andere Stelle für die Uebersetzungsmethode angezogen werden, die vielleicht eine wirkliche Variante enthält. Dieses ist indessen unvermeidlich, aber auch nicht gar so schlimm. Denn das Gesamtresultat wird hierdurch nicht tangirt werden, da ich meine Schlüsse für die Uebersetzungsmethode des Cp. nie aus einer, vielmehr stets aus einer Reihe von Stellen gezogen habe.

Deshalb konnte ich mich auch, da mir Holmes und Parsons' Septuaginta-Ausgabe nicht auf längere Zeit zur Ver-

fügung stand, damit begnügen, für gewöhnlich, d. h. abgesehen von dem Abschnitt 39, 15 bis 49, 11, bezüglich der Varianten des griechischen Textes neben Swete die Variantensammlung Fritzsches (Libri apocryphi Veteris Testamenti Graece, Lipsiae 1871) zu berücksichtigen, obgleich mir die Mängel des Fritzscheschen Apparates wohl bekannt sind[1]. Die koptische Textesgestalt gebe ich in der Regel mit Rückübersetzung in das Griechische, um auch dem Nichtkenner des Koptischen so ein besseres Urtheil über die Uebersetzungsmethode des Cp. zu ermöglichen.

Die ganze Arbeit des Cp. trägt nicht den Charakter einer Uebersetzung im strengsten Sinne, die Wort für Wort die Sätze der einen Sprache in die andere überträgt. Das werden die folgenden Ausführungen im einzelnen erweisen. Sie stellt sich vielmehr dar als eine freiere Wiedergabe des Sinnes des Gr., wobei der Cp. aber, soweit es angeht, auch beim Buchstaben des Gr. bleibt. Er war durch seine Sprachkenntnisse zu seiner Arbeit wohl befähigt (vgl. § 2). Missverständnisse und falsche Auffassungen sind sehr selten und harmloser Art. Ich habe die folgenden notirt: 7, 5 und 11, 10 III ist καί fälschlich durch „auch" gegeben. 26, 16 ist κόσμος im Sinne von „Schmuck" gefasst (auch von Fr.). 34, 20 ist χολέρας im Sinne von χολή verstanden. 42, 6 ist zu κλεῖσον fälschlich das Object χεῖρά σου ergänzt, in 43, 6 II die Copula. Uebrigens lässt sich über diese und andere Auffassungen des Cp. zum Theil noch streiten.

Während so allerdings der Uebersetzer für seine Arbeit gut befähigt war, bereitete ihm die für eine genaue Uebertragung aus dem Griechischen wenig geeignete koptische Sprache nicht geringe Schwierigkeiten. Er hat dieselben aber zum guten Theil mit grossem Geschick zu überwinden verstanden. Indessen finden nicht wenige Verschiedenheiten des Gr. und Cp. durch diesen Umstand ihre Erklärung, so dass sie nicht als Varianten aufgefasst werden dürfen.

[1] Vgl. Eberhard Nestle, Marginalien und Materialien (Tübingen 1893), S. 48 f.

Es entsteht der Schein einer Textverschiedenheit durch die Wiedergabe zusammengesetzter Substantive. So ist 25, 25 [28] zu ὕδατι hinzugefügt πορευομένῳ (ΕΦ'ΣΩΚ), um das Substantivum διέξοδος dem Sinne nach wiederzugeben. Vgl. 17, 24 [19]: N̄ΤΕ'ΙΗ N̄ΚΟΤΟΥ = ὁδὸν τοῦ ὑποστρέφειν αὐτούς (Gr. = ἐπάνοδον); 30, 22: ΟΥΝΟΚ' N̄Α'Ε = μακρὰ ζωή (Gr. = μακροημέρευσις); 38, 21: Τ'Ε ... ΕΤΡΕΦ' ΚΟΤΦ' ΕΡΟΚ = τρόπος τοῦ ὑποστρέφειν αὐτὸν πρός σε (Gr. = ἐπάνοδος)[1].

Der Dativus der Beziehung wird durch einen Relativsatz breit erklärt 37, 1: Ε ΠΕΦ'ΡΑΝ M̄ΜΑΤΕ ΠΕ ΣΧΒΗΡ = οὗ τὸ ὄνομα μόνον φίλος ἐστίν (Gr. ὀνόματι μόνον φίλος), durch Hinzufügung einer Präposition 19, 4: 'M̄ ΠΕΦ'ΉΤ = ἐν χαρδίᾳ αὐτοῦ (Gr. χαρδίᾳ). Vgl. 20, 16 (15): 'N̄ ΝΕΥΛΑΣ = ἐν γλώσσῃ αὐτῶν (Gr. γλώσσῃ. Zu αὐτῶν vgl. § 6). Ebenso wird der Dativus instrumenti gegeben 14, 8: 'M̄ ΠΕΦ'ΒΑΛ = ἐν ὀφθαλμῷ αὐτοῦ (Gr. = ὀφθαλμῷ), ähnlich der Dativus causae 16, 7: ΕΤΒΕ ΤΕΥΚ'ΟΜ = διὰ τὴν ἰσχὺν αὐτῶν (Gr. = τῇ ἰσχύι αὐτῶν). Auch der Accusativ der Beziehung wird durch ἐν gegeben 17, 24 [19]: N̄ΘΥΠΟΜΟΝΗ = ἐν ὑπομονῇ (Gr. = ὑπομονήν).

Ein Adjectiv, das sich ins Koptische nicht übersetzen lässt, wird durch einen adverbialen Ausdruck wiedergegeben 38, 29 [37]: 'N̄ ΟΥΩΠ = ἐν ἀριθμῷ (Gr. = ἐναρίθμιος).

Das Adjectiv oder Particip im Plural des Neutrum gibt der Cp. zwar häufig durch den Plural wieder (27, 27: 'N̄ΠΕΘΟΟΥ = πονηρά; 34, 13 [16]: ΝΕΤ 'Α ΡΩΚ = τὰ παραχείμενά σοι; 32, 7: ΝΑΙ ΓΑΡ ΤΗΡΟΥ = πάντα γὰρ ταῦτα; vgl. St. § 202). In diesem Falle steht aber natürlich im Koptischen das Verbum nicht im Plural wie im Griechischen, sondern im Singular (vgl. z. B. 27, 27). Häufig wird aber das griechische Neutrum Pluralis des Adjectivs überhaupt durch den Singular ersetzt, ohne dass deshalb eine Variante vor-

[1] In der Trennung der koptischen Wörter behalte ich die Schreibung der Ausgabe de Lagardes bei, obgleich dieselbe nicht stets consequent ist.

läge (11, 12 [15]: 'N̄ ΠΕΤΝΑΝΟΥΦ' = εἰς ἀγαθά des Gr.; 12, 3: ΑΓΑΘΟΝ = ἀγαθά des Gr., ΠΕΘΟΟΥ = κακά des Gr.; 12, 9: 'N̄ ΝΕΦ'ΠΕΤΝΑΝΟΥΦ' = ἐν ἀγαθοῖς des Gr.). Zuweilen wechseln der Singular und Plural unmittelbar nebeneinander (12, 5: ΠΕΘΟΟΥ = κακά, 'Ν Π̄ΕΤΝΑΝΟΥΦ' = ἐν ἀγαθοῖς).

Der Comparativ wird gegeben durch den Positiv mit folgendem E bezw. E'ΟΥΟ oder E'ΟΥΟ E oder auch umschrieben durch ΕΦ'ΟΣΧ (10, 24 [25]: ΝΟΚ'... ΕΠ ΕΤ Ρ̄ 'ΟΤΕ = μέγας ἐπὶ τοῦ φοβουμένου [μείζων τοῦ φοβουμένου des Gr.]; 13, 2: ΜΝ̄ ΟΥΓ'ΩΩΡΕ ΑΥΩ ΟΥΡΜ̄ΜΑΟ E'ΟΥΟ ΕΡΟΚ = ἰσχυροτέρῳ σου καὶ πλουσιοτέρῳ des Gr.; 16, 3: ΝΑΝΟΥ... E'ΟΥΟ = κρείσσων ἤ des Gr.; 16, 5: ΝΕΤ Γ'ΟΟΡ ΕΝΑΪ = ἰσχυρότερα τούτων; 16, 17: 'N̄ ΟΥΛΑΟΣ ΕΦ'ΟΣΧ = ἐν λαῷ πολλῷ [πλείονι Gr.]). Ebenso wird der Superlativ durch den Positiv gegeben (17, 27 [22]: ΠΕΤΓ'ΟΣΕ = οὗτος ὃς ὕψι [Ὕψιστος Gr.], u. ö.).

Das Reflexivpronomen wird meistens, wie es im Koptischen gewöhnlich ist (St. § 506), durch das einfache Suffix ausgedrückt (14, 5: ΕΡΟΦ' = αὐτῷ [ἑαυτῷ Gr.]; 17, 3: ΚΑΤΑ ΡΟΟΥ = καθ' ἑαυτούς; 18, 23 [22]: ΤΕΚΨΥΧΗ = σεαυτόν. Zu ΡΟ- und ΨΥΧΗ vgl. Std. § 49). Zuweilen steht auch das Adverb M̄ΜΙΝ dabei, welches dem Zwecke der Hervorhebung des Suffixes dient (St. § 298, 3. Vgl. 21, 27 [28]: N̄ΤΕΦ' ΨΥΧΗ M̄ΜΙΝ M̄ΜΟΦ' = τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν des Gr.), oder es wird ΟΥΑΑ- hinzugefügt (37, 7: ΕΡΟΦ' ΟΥΑΑΦ' = αὐτῷ μόνῳ [ἑαυτῷ Gr.]; desgleichen 37, 8 [9]).

Das pronominale Adjectiv ἕκαστος wird gegeben durch Wiederholung des Substantivs (17, 17 [13]: ΕΓ'N̄ ΦΕΘΝΟΣ ΦΕΘΝΟΣ = ἑκάστῳ ἔθνει des Gr.) oder durch ΠΟΥΑ ΠΟΥΑ (vgl. 16, 14 [15]; 17, 14 [11]).

Τοιοῦτος wird umschrieben durch N̄ΤΕΪΕ (16, 5 [6]: 'Α' N̄ΤΕΪΕ = πολλὰ τούτου τοῦ τρόπου [πολλὰ τοιαῦτα Gr.]; 20, 15 [14]: ΠΕΪ ΡΩΜΕ N̄ΤΕΪΕ = ἄνθρωπος ὁ τοιοῦτος des Gr.) oder N̄ΤΕΦ'Ε (45, 13 [22]: N̄ΤΕΦ'Ε = ἐν τῷ τρόπῳ αὐτοῦ [τοιαῦτα Gr.]).

Nicht selten werden griechische Verben umschrieben durch ΤΙ (30, 9: ΤΙ ΛΥΠΗ, διδόναι λύπην = λυπεῖν; 32, 8 [5]: ΤΙ

KN̄NE, λιπαρὸν ποιεῖν = λιπαίνειν; 32, 10 [7]: TI EOOY, διδόναι δόξαν = δοξάζειν; 32, 11 [9]: TI OYPOT, διδόναι ἱλαρότητα = ἱλαροῦν), durch EIPE = ποιεῖν (vgl. 35, 4), durch εἶναι (44, 3: EYO N̄Γ'OEIΣ, ὄντες κύριοι = κυριεύοντες des Gr.).

Das zusammengesetzte griechische Verbum wird häufig durch das einfache Verbum gegeben (12, 14 [15]: TH', φυρόμενος = συμφυρόμενος des Gr.; 13, 12 [15]: 'APE', τηρεῖν = συντηρεῖν des Gr.; 26, 8: 'ΩBΣ, καλύπτω = συγκαλύπτω des Gr.; 28, 9: NOYΓ'E, βάλλειν = ἐμβάλλειν des Gr.; 29, 2: TI, διδόναι = ἀποδιδόναι des Gr.; 28, 24 [26]: MP̄, δεῖν = καταδεῖν des Gr., u. ö.).

Zuweilen hilft sich der Cp. durch Umschreibung (26, 29 [22]: EΣXAPE ... P̄ BOΛ ENOBE = ἐξελεῖται ἀπὸ πλημμελείας des Gr.). Gewöhnlich aber ahmt er das zusammengesetzte Verbum so nach, dass er die entsprechende Präposition nach dem einfachen Verbum vor dem Objecte einsetzt oder auch ein passendes Adverbium (11, 12 [15]: K'ΩΣXT̄ E'PAÏ EΓ'N̄ = ἐπιβλέπειν; 11, 21 [22]: K'Ω'N̄ = ἐμμένειν; 12, 4: ΣXΩΠ EPO = ἀντιλαμβάνειν; 13, 6 [7]: ΣΩBE NEMA = προσγελᾶν; 13, 8 [10]: TI — EPO = προσέχειν; 13, 9 [11]: MOYTE OYBH = προσκαλεῖσθαι; 13, 10 [12]: EI ETOOT = ἐμπίπτειν; 15, 16: KΩ 'ATH = παρατιθέναι; 16, 3: TAN'OYT- MN̄ = ἐμπιστεύειν; 20, 27 [26]: 'ON- E'OYN = προάγειν; 20, 29 [28]: KTO-EBOΛ = ἀποτρέπειν; 24, 17: OYΩN̄' EBOΛ = ἐκφαίνειν, u. ö.). Sogar die Nachahmung eines mit zwei Präpositionen zusammengesetzten Verbums wird dem Cp. auf diese Weise möglich; vgl. BΩK E'OYN NM̄MA = συνεισέρχεσθαι in 39, 2. Nach dieser Lage der Dinge ist aber oft nicht zu constatiren, ob der Cp. das einfache oder das zusammengesetzte Verbum las, ob er z. B. 36, 2 das gewöhnliche ὑποκρινόμενος las oder wie ℵ ἐνυποκρινόμενος. Vgl. 42, 19: ἐσόμενα (ℵ A C), ἐπεσόμεθα (B).

Das dem Koptischen fehlende Medium gibt der Cp. gewöhnlich wieder durch das einfache Suffix in reflexivem Sinne (vgl. St. § 506). Siehe 22, 11 [10]: AΦ'MOTNEΦ = ἀνέπαυσεν ἑαυτόν (ἀνεπαύσατο Gr.); 24, 1 und 2: ΣNAΣXOYΣXOY M̄MOΣ = καυχήσεται (sc. σοφία); 26, 11: APE' EPOK = φύλαξαι; 29,

20 [23]: ΣΧΩΠ ΕΡΟΚ = ἀντιλαβοῦ; 38, 33 [42]: N̄ΝΕΥΓ'ΙΣΕ M̄ΜΟΟΥ = οὐχ ὑπεραλοῦνται; 38, 33 [43]: ΝΕΥΜΕΚΜΟΥΚΟΥ = οὐ διανοηθήσονται, u. a. St. Zuweilen ist die mediale Form auch gar nicht berücksichtigt in der Wiedergabe des Cp. Vgl. z. B. 51, 28: ΑΥΩ ΤΕΤN̄ΝΑΓ'ΠΕ = καὶ κτήσασθε des Gr. Dagegen 6, 7: ΕΣΧΓ'Ε ΚΝΑΚΑ ΟΥΣΧΒΗΡ ΝΑΚ = εἰ κτήσῃ φίλον. Vielleicht ist indes auch hier das Medium nicht berücksichtigt, so dass ΝΑΚ (σοι) erläuternde Zuthat wäre (vgl. § 6).

Manche scheinbare Differenzen sind auf das Fehlen des Passivums im Koptischen zurückzuführen. Gewöhnlich wird dasselbe wiedergegeben durch die 3. p. plur. act. (vgl. St. § 178). So 1, 4: ἔκτισται σοφία = ΑΥΣN̄Τ ΤΣΟΦΙΑ (ἔκτισαν σοφίαν); 2, 5: δοκιμάζεται χρυσός = Ε ΣΧΑΥΔΟΚΙΜΑΖΕ M̄ΠΝΟΥΒ (δοκιμάζουσι χρυσόν); 10, 24 [25]: δοξασθήσεται = ΣΧΑΥΓ'Ι ΕΟΟΥ (δοξάζουσιν); 11, 28 [30]: γνωσθήσεται ἀνήρ = ΣΧΑΥΣΟΟΥN̄ ΠΡΩΜΕ (γιγνώσκουσιν ἄνδρα); vgl. 23, 10; 23, 21 [26]; 28, 23 [24] u. ö. An andern Stellen findet sich die Umschreibung mit Γ'Ι (vgl. St. § 477). So 11, 6 [7]: ἠτιμάσθησαν = Α . . . Γ'Ι ΣΩΣΧ (ἔλαβον ἀτιμίαν); vgl. 22, 5; 14, 27: σκεπασθήσεται = ΦΝΑΓ'Ι 'ΑΕΙΒΕΣ (λαβεῖται σκέπην); 21, 12 [13]: παιδεύεσθαι = Γ'Ι ΣΒΩ, u. ö.

Oft wird aber auch der ganze Gedanke einfach activisch umschrieben, um so der passivischen Construction zu entgehen. So 2, 10: ἐγκαταλείφθῃ = ΑΦ'ΚΑΑΦ' (ἐγκατέλιπεν αὐτόν); 28, 22 [23]: οὐ καήσονται = N̄ΝΕΦ'ΡΟΧΟΥ (οὐ καύσει αὐτούς), u. ö. Nicht selten wird auch ein synonymes Verbum gebraucht, um der Wiedergabe des Passivs aus dem Wege zu gehen. So 9, 4: μή ποτε ἁλῷς = ΜΗΠΟΤΕ N̄ΓΤΑΚΟ (μή ποτε ἀπολῇς; vgl. 23, 7); 13, 10 [12]: ἵνα μὴ ἀπωσθῇς = ΜΗΠΟΤΕ N̄Φ'ΜΕΣΤΩΚ (ἵνα μὴ μισῇ σε), u. ö. In andern Fällen ist das einfache Verbum schlechthin gesetzt, so dass der passive Sinn nur aus dem Contexte erschlossen werden kann, z. B. 10, 3: οἰκισθήσεται πόλις = ΣΧΑΡΕ ΟΥΠΟΛΙΣ Κ'ΩΡΚ'; 43, 10 [11]: οὐ μὴ ἐκλυθῶσιν = ΝΕΥΒΩΛ ΕΒΟΛ, u. ö. Deshalb ist es eventuell nicht mit Sicherheit zu constatiren, ob der Cp. das Activum oder das Passivum las.

Der griechische Conjunctiv bei οὐ μή findet sich ausgedrückt durch das einfache Praesens II (27, 16: οὐ μὴ εὕρῃ = ΝΕΦ'ΓΕ [οὐχ εὑρίσκει]; 27, 27: οὐ μὴ ἐπιγνῷ = ΝΕΦΕΙΜΕ [οὐκ ἐπιγιγνώσκει]; 43, 10 [11]: οὐ μὴ ἐκλυθῶσιν = ΝΕΥΒΩΛ ΕΒΟΛ [οὐκ ἐκλύονται], u. ö.) oder durch das einfache Futur I (51, 18 [20]: οὐ μὴ αἰσχυνθῶ = Ν̄ ΤΙΝΑΓ'Ι ΣΧΙΠΕ ΑΝ [οὐκ αἰσχυνθήσομαι]), oder durch ΕΣΧ (43, 30 [33]: οὐ γὰρ μὴ ἀφίκησθε = Ν̄ΝΕΤΝ̄ΕΣΧΠΩ' ΓΑΡ ΕΡΟΦ' [οὐ γὰρ δύνασθε ἀφικνεῖσθαι πρὸς αὐτόν]).

Der Optativ in eigentlichen Wunschsätzen wird natürlich gewöhnlich durch ΜΑΡΕ übersetzt. Sonst findet sich die Wiedergabe durch das einfache Praesens II (49, 10 [11]; ἀναθάλοι = ΕΡΕ ... ΤΙ ΟΥΩ [ἀναθάλλει]; 51, 29 [33]: εὐφρανθείη = ΕΡΕ ... ΕΥΦΡΑΙΝΕ [εὐφραίνει]) oder durch das Futurum III (50, 23 [26]: δῴη = ΕΦ'ΕΤΙ [δώσει]).

Statt des mit Ausnahme weniger Formen (Std. § 305) fehlenden Imperativs wird gewöhnlich die einfache Infinitivform gebraucht, wie das im Koptischen die Regel ist (Std. § 306). Wenn der Imperativcharakter besonders angedeutet werden soll, wird entweder das Pronomen hinzugesetzt (11, 21 [22]: πίστευε = ΠΙΣΤΕΥΕ Ν̄ΤΟΦ' [πίστευε σύ]) oder die Optativform mit ΜΑΡΕ gebraucht (33, 3: ἰδέτωσαν = ΜΑΡΟΥ ΝΑΥ; 51, 26 [30]: ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν = ΜΑΡΕ ΤΕΤΝ̄ΨΥΧΗ Γ'Ι ΤΕΣΒΩ), oder das einfache Futur II (37, 12 [17]: ἐνδελέχιζε = ΕΚΝΑΤΑΣΧΟΚ [ἐνδελεχίσεις]).

Das potentiale Futurum wird oft erklärend umschrieben durch ΕΣΧ (Σ̄Χ = δύνασθαι). So 16, 22: τίς ἀναγγελεῖ = ΝΙΜ ΠΕΤ ΝΑ- ΣΧ- Γ'Ω [τίς δυνήσεται ἀναγγέλλειν]; 18, 4 [3]: τίς ἐξιχνιάσει = ΝΙΜ ΠΕΤ ΝΑ- ΣΧ- 'ΟΤ'Τ̄ [τίς δυνήσεται ἐξιχνιάζειν]; vgl. 18, 5 [3]; 21, 14 [15]; 27, 19 u. ö.

Zur Wiedergabe des griechischen Participium activi bei transitiven Verben hat das Koptische keine besondere Form. Unser Uebersetzer hilft sich bei der Wiedergabe auf vielfache Weise durch Umschreibung, umschreibt aber auch ebenso das passive Particip. Er setzt ein synonymes Adjectiv (29, 14: ἀπολωλεκὼς αἰσχύνην = ΠΑΤΣΧΙΠΕ [ἀσχήμων]), oder er umschreibt

mit EPE (1, 8: καθήμενος = ΕΦ'ΜΟΟΣ; 12, 11 [10]: συγκεκυφώς = ΕΡΕ Γ'ΩΦ' ΒΗ' ΕΠΕΣΗΤ; 12, 14 [15]: συμφυρόμενος = ΕΦ'ΤΗ'; 19, 27 [23]: συγκεκυφώς = ΕΦ'ΠΩ'Τ ΜΠΕΦ'Ο ΕΠΕΣΗΤ; 44, 6: κεχορηγημένοι ἰσχύει = ΕΥΜΕ' ΝΚ'ΟΜ, u. ö.), oder durch einen Relativsatz (1, 13: τῷ φοβουμένῳ = ΜΠΕΤ Ρ 'ΟΤΕ [τούτῳ ὃς φοβεῖται]; 48, 6: δεδοξασμένους = Ν ΕΤ 'Α ΕΟΟΥ), oder durch einen Bedingungssatz (11, 10 [12]: διαδράς = ΕΚΣΧΑΝ ΠΩΤ [ἐὰν διαδρᾷς]; 13, 21 [23]: πλούσιος σαλευόμενος = ΕΡΣΧΑΝ ΟΥΡΜΜΑΟ ΚΙΜ [ἐὰν πλούσιος σαλεύηται]; vgl. 25, 18 [20]; 34, 28 [31]; 43, 19 [20] u. ö.). Dass die später zu besprechende Tendenz der Erklärung (vgl. § 6) hier schon mit hineinspielt, ist klar. Zuweilen wird das Participium auch durch die parataktische Construction anstatt der hypotaktischen vermieden, so 13, 11 [14]: καὶ ὡς προσγελῶν ἐξετάσει σε = ΑΥΩ Φ'ΝΑΡ ΘΕ ΝΝ ΕΤ ΣΩΒΕ, ΝΦΓ'ΝΟΥΚ (καὶ ἔσεται ὡς οὗτοι οἳ προσγελῶσι καὶ ἐξετάσει σε); 14, 8: ἀποστρέφων πρόσωπον = ΕΦ'ΚΤΟ ΕΒΟΛ ΜΠΕΦ'Ο (ἀποστρέφει πρ.). Das Adjectivum verbale auf ος wird durch Umschreibung wiedergegeben. Vgl. 15, 13: οὐκ ἔστιν ἀγαπητόν = ΜΑΥΜΕΡΙΤΟΥ (οὐκ ἀγαπῶσιν αὐτά. Zu ΜΑΥ- statt ΜΕΥ- vgl. St. § 396 am Ende). 16, 17: ἐν ἀμετρήτῳ κτίσει = 'Μ ΠΕΪ ΣΩΝΤ ΕΤΕ ΜΝΤΦ' ΗΗΠΕ (ἐν ταύτῃ τῇ κτίσει, ᾗ οὐκ ἔστι μέτρον); 37, 20 [26]: μισητός = ΕΥΜΕΣΤΕ.

Das fehlende Adverbium für οὕτως oder ὡσαύτως wird breit umschrieben durch ΤΑΪ ΘΕ Ν (= οὗτος ἐστιν ὁ τρόπος). Vgl. 13, 19 [21]; 14, 28 u. ö. An andern Stellen wird, um diesen breiten Ausdruck zu vermeiden, statt desselben einfaches ΑΥΩ (καί) gesetzt, so 39, 24: οὕτως τοῖς ἀνόμοις προσκόμματα sc. αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ ἐστιν = ΑΥΩ ΣΕΟ ΝΓ'ΡΟΠ ΝΝΑΝΟΜΟΣ; 39, 25: οὕτως τοῖς ἁμαρτωλοῖς κακά sc. ἔκτισται = ΑΥΩ ΜΠΕΘΟΟΥ ΝΝΡΕΦ'ΡΝΟΒΕ; 49, 7 [8]: ὡσαύτως οἰκοδομεῖν = ΑΥΩ ΕΚΩΤ (καὶ οἰκοδομεῖν).

Einzelne Präpositionen werden breit umschrieben, so 11, 14: παρά = 'ΕΝ ΕΒΟΛ 'Ι ΤΟΟΤΦ'; 29, 6: ἀντί = ΕΠΜΑ.

Im Anschluss an das Altägyptische mit seiner gewöhnlich „unvermittelten Aneinanderreihung der Nomina sowohl als der Verba oder Hauptsätze“ bevorzugt auch die koptische

Sprache die Asyndese (vgl. St. § 591. Std. § 425). Auf das Fehlen von καί beim Cp. ist also textkritisch kein Gewicht zu legen. Ich habe deshalb derartige Varianten in der Zusammenstellung der Varianten des Cp. nicht berücksichtigt. Wenn eine koptische Conjunctivform folgt, ist ausserdem gewöhnlich καί schon deshalb nicht ausgedrückt, weil die Verbalform an und für sich schon verbindende Kraft hat (vgl. Std. § 258). Siehe 10, 28 [29]: καὶ δός = NΓTI; 11, 19 [20]: καὶ ἀποθανεῖται = NΦ'MOΥ; 12, 11 [10]: καὶ γνώσῃ = NΓEIME; 12, 18 [20]: καὶ ἀλλοιώσει τὸ πρόσωπον αὐτοῦ = NΦ'EKM̄ ΠEΦ''O u. ö. Nicht selten wird aber trotzdem noch ein AΥΩ hinzugefügt. Vgl. 14, 10: καὶ εὐλιπής sc. ἐστιν = AΥΩ NΦ'P̄K'PΩ'; 39, 1 [2]: καὶ ... ἀσχοληθήσεται = AΥΩ NΦ'TM̄ΣP̄Φ'E.

Die Partikel ἄν wird einfach übergangen. Vgl. 12, 5: οἷς (sc. ἀγαθοῖς vorher) ἂν ποιήσῃς αὐτῷ = ET K̄NAAΥ NAΦ' (ἃ ποιήσεις αὐτῷ); 43, 30 [32]: καθ' ὅσον ἂν δύνησθε = N̄ΘE ETETN̄AΣXAAΣ.

Es findet sich zwar einigemal Verdoppelung der Negation (18, 16 [15]: οὐχί = MH MEPE; 22, 17 [18]: οὐ = MN̄ und N̄ — AN; 38, 33 [43]: οὐδὲ μὴ ἐκφάνωσιν = OΥΔE NEΥOΥΩN' EBOΛ), griechisches οὐ μή ist aber in der Regel nicht nachgeahmt, vielmehr durch die einfache Negation zum Ausdruck gebracht. Vgl. 19, 10 [9]: οὐ μή σε ῥήξει = N̄NEΦ'PA'TK̄; 23, 7: οὐ μὴ ἁλῷ = N̄NEΦ'TAKO; 15, 4: καὶ οὐ μὴ καταισχυνθῇ = NΦ'TM̄Γ'I ΣXIΠE, u. ö.

Die Wortstellung ist im Koptischen im allgemeinen eine feste (vgl. Std. § 412 ff.), während sie im Griechischen eine freie ist. Unser Uebersetzer beachtet im allgemeinen in der Wortstellung den Geist der koptischen Sprache und gibt die griechische Wortstellung zu Gunsten der Gesetze der koptischen Wortstellung unbedenklich auf. Das ist sogar dann der Fall, wenn dadurch die Umstellung ganzer Stichen nothwendig wird, die in einem solchen Falle also ganz schief als Variante gezählt würde. Wo es aber angeht, behält er die Wortstellung seiner Vorlage genau bei. Vgl. z. B. die Stellung im Nominalsatze 9, 17 II: καὶ ὁ ἡγούμενος λαοῦ σοφὸς ἐν λόγῳ αὐτοῦ

= ΑΥΩ ΠΝΟΚ' ΝΟΥΛΑΟΣ ΟΥΣΟΦΟΣ ΠΕ 'Μ ΠΕΦ'ΣΧΑΓ'Ε; 9, 18 I: φοβερὸς ἐν πόλει αὐτοῦ ἀνὴρ γλωσσώδης = ΟΥ ΡΕΦ'ΤΙ'ΟΤΕ 'Ν ΟΥΠΟΛΙΣ ΠΕ ΟΥΡΩΜΕ ΝΡΕΦ'ΩΣΧ- ΕΒΟΛ. Sehr oft ermöglicht er auch die Beibehaltung der griechischen Wortstellung durch die Hinzufügung einer pronominalen Zurückweisung. Vgl. 6, 15: φίλου πιστοῦ οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα = ΟΥΣΧΒΗΡ ΜΠΙΣΤΟΣ, ΜΝΤΕΦ' ΣΧΒΒΙΩ (φίλος πιστός, οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα αὐτῷ); 43, 4: κάμινον φυλάσσων ἐν ἔργοις καύματος = ΟΥ'ΡΩ ΕΥΝΙΦ'Ε ΕΡΟΣ ΕΓ'ΕΡΕ 'Ν'ΒΗΥΕ (κάμινος, φυσῶντες αὐτὴν εἰς καίειν ἔργα; εἰς καίειν ἔργα erklärt ἐν ἔργοις καύματος, vgl. § 6). Oft ist durch die im Koptischen stattgehabte Umstellung auch eine Umstellung des Substantivs und des darauf verweisenden Pronominalsuffixes erfolgt. Vgl. 11, 27 [29]: καὶ ἐν συντελείᾳ ἀνθρώπου ἀποκάλυψις ἔργων αὐτοῦ = ΑΥΩ ΣΧΑΦ'Κ'ΩΛΠ- ΕΒΟΛ ΝΝΕ'ΒΗΥΕ ΜΠΡΩΜΕ 'Ν ΤΕΦ''ΑΗ (καὶ ἀποκαλύπτει ἔργα ἀνθρώπου ἐν συντελείᾳ αὐτοῦ); 12, 9 [8]: ἐν ἀγαθοῖς ἀνδρὸς οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ἐν λύπῃ = ΣΧΑΡΕ ΝΓ'ΑΓ'Ε ΜΠΡΩΜΕ ΛΥΠΙ ΕΦ 'Ν ΝΕΦ'ΠΕΤΝΑΝΟΥΟΥ (οἱ ἐχθροὶ ἀνδρὸς λυποῦσιν ἐν ἀγαθοῖς αὐτοῦ); 16, 26: ἐν κρίσει Κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς = ΕΡΕ ΝΕ'ΒΗΥΕ ΜΠΓ'ΟΕΙΣ 'Μ ΠΕΦ'ΤΩΣΧ Γ'ΙΝ ΝΣΧΟΡΠ (τὰ ἔργα Κυρίου ἐν κρίσει αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς). Für die Wortstellung der Vorlage des Cp. ist nach allem allerdings zuweilen ein Schluss aus dem Cp. zulässig, gewöhnlich aber nicht. Vgl. z. B. 24, 1: αἴνεσις σοφίας B, σοφίας αἴνεσις ℵ A; der Cp. musste nothwendig schreiben ΠΕΣΜΟΥ ΝΤΕΣΟΦΙΑ, mochte seine Vorlage mit B oder ℵ A gehen.

Besonders oft ist die koptische Grammatik und der Einfluss des Genius der koptischen Sprache Ursache gewesen, dass die Vorlage des Cp. kleinere Zuthaten gehabt zu haben scheinen könnte. Einiges ist schon in den vorhergehenden Ausführungen berührt. Hier sei noch folgendes hervorgehoben.

Oft scheint der Artikel vorausgesetzt zu sein, wo er im Gr. fehlt. Dies erklärt sich zuweilen durch den Ausdruck des Vocativs im Koptischen, der wie im Altägyptischen durch den bestimmten Artikel gegeben wird (vgl. St. § 488). Siehe

23, 4 [5]: Κύριε, πάτερ καὶ θεέ = ΠΓ'ΟΕΙΣ, ΠΙΩΤ, ΠΝΟΥΤΕ. Gewöhnlich liegt die Sache aber so: Bekanntlich fehlt der Artikel in der Poesie sehr oft. Der Kopte kann aber das artikellose Substantivum nur in gewissen Fällen gebrauchen (vgl. Std. § 129—137 und § 13 dieser Schrift). Unser Uebersetzer war deshalb oft gezwungen, den Artikel zu setzen, wo er ihn in seiner Vorlage nicht las. Namentlich war der Artikel im Plural nothwendig, weil der Artikel allein in der Regel die Pluralbezeichnung des Nomen enthält. Man darf deshalb aus einem Plus des Artikels beim Cp. in der Regel keine Schlüsse ziehen zu Gunsten eines Plus seiner griechischen Vorlage.

Umgekehrt erscheint dagegen aus dem Minus des Artikels beim Cp. dieser Schluss zulässig. Derselbe Schluss ist statthaft, wenn der Cp. den unbestimmten, der Gr. den bestimmten Artikel liest. Zuweilen ist auch der Artikel nothwendig mit Rücksicht auf den Sprachgeist (z. B. in ΠΓ'ΟΕΙΣ) oder veranlasst durch die umschreibende Wiedergabe eines Wortes (z. B. 30, 4: ὅμοιον = ΜΠ ΕΤ ΕΙΝΕ ΜΜΟΦ' [= τὸν ὅμοιον αὐτῷ]).

Nach allem kann man aus dem Cp. wohl unter Umständen ein Minus, nicht aber ein Plus des Artikels erschliessen.

Scheinbar hat der Cp. ein Possessivpronomen gelesen, wo es im Gr. fehlt, durch seine Wiedergabe des Textes dazu veranlasst. Vgl. 27, 19: τὸν πλησίον = ΜΠ ΕΤ 'Ι ΤΟΥΩΚ (τὸν πλησίον σου. Das koptische ΠΕΤ 'Ι ΤΟΥΩ- verlangte nothwendig das Suffix); 15, 9: ἐν στόματι = 'Ν ΡΩΦ' (ἐν στόματι αὐτοῦ. ΡΩ- hat gewöhnlich ein Suffixum); 41, 14: τέκνα = ΝΑΣΧΗΡΕ (τέκνα ἐμοῦ. ΣΧΗΡΕ in der Anrede hat gewöhnlich das Possessivum bei sich).

Vor dem Relativum ist die Hinzufügung des Demonstrativums beliebt, so 44, 10 [11]: ὧν αἱ διακοσύναι οὐκ ἐπελήσθησαν = ΝΑΪ ΕΤΕ ΜΠΟΥΡ ΠΩΒΣΧ ΝΝΕΥΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ (οὗτοι ὧν κ. τ. λ.); 47, 13 [17]: ᾧ = ΠΑΪ ΕΝΤ . . . ΝΑΦ' (οὗτος ᾧ). Aehnlich findet sich vor dem Participium ΠΕΤ (= οὗτος ὅς). Vgl. 14, 21: ἐν τοῖς ἀποκρύφοις αὐτῆς = 'Ν ΝΕΣΠΕΘΗΠ (ἐν τούτοις αὐτῆς ἃ ἀπόκρυφα).

Nothwendig war zuweilen der Zusatz einer Präposition (vgl. 8, 16 [20]: μὴ διαπορεύου τὴν ἔρημον = M̄ΠP̄MOOΣXE 'I ΠΓ'AEIE [μὴ πορεύου ἐν τῇ ἐρήμῳ. MOOΣXE verlangt eine Präposition]; 10, 2: πάντες κατοικοῦντες αὐτὴν = NIM ET OYH' N̄'HTΣ̄). Im Infinitivsatze erwies sich die Hinzufügung des pronominalen Subjectes als nothwendig (25, 4 [6]: καὶ πρεσβυτέροις [sc. ὡραῖον] ἐπιγνῶναι βουλήν = AYΩ N̄'ΛΛO ETPEY EIME EΣXOΓ'NE [ἐπιγνῶναι αὐτούς]).

Oft war die Hinzufügung des Objectes nothwendig. Vgl. 11, 31 [33]: ἐνεδρεύει = NΦ̄'K'ΩPK̄' EPOK (καὶ ἐνεδρεύει σε. K'ΩPK̄' ist mit EPO- construirt); 11, 34 [36]: ἐνοίκισον ἀλλότριον = K'ΛΛE OYΣXM̄MO EPOK (K'ΛΛO ist mit EPO- construirt); 23, 18 [22]: λέγων = EΦ'Γ'Ω M̄MOΣ (λέγων αὐτό. Γ'Ω verlangt immer ein Object), u. ö. Im Nominalsatze ist stets die Copula (ΠE, TE, NE resp. das Pronomen personale [vgl. St. § 300. 304]) hinzugefügt, auch wo dieselbe im Gr. fehlt. Vgl. 1, 14: ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν θεόν = TAPXH N̄TΣOΦIA ΠE P̄ 'OTE 'HTΦ̄' M̄ΠΓ'OEIΣ (ἀρχὴ σοφίας ἐστίν κ. τ. λ.); 10, 19 [20]; 13, 12 [15]; 18, 10 [8] u. ö.

Vor der directen Rede ist Γ'E (ὅτι) unerlässlich (St. § 600) und wird stets gesetzt. Daraus also auf ein recitatives ὅτι der griechischen Vorlage schliessen zu wollen, wäre ganz verfehlt.

So fallen also nicht wenige scheinbare Varianten der Beschaffenheit der koptischen Sprache, nicht der Vorlage unseres Uebersetzers zur Last. In manchen Fällen lässt sich aber gerade wegen der Beschaffenheit der koptischen Sprache nicht constatiren, welche von zwei überlieferten Lesarten der Cp. vor sich hatte, weil sein Text beide Lesarten wiedergeben könnte. Einiges ist schon erwähnt. Hier will ich nur noch auf Folgendes verweisen.

Da der Cp. sowohl den Aorist wie das Perfectum durch das koptische Perfectum I (A-) in der Regel wiedergibt, so lässt sich nicht bestimmen, ob er in seiner Vorlage das eine oder das andere las. Vgl. z. B. 43, 33 [36] AΦ'TI = ἔδωκεν (B) oder = δέδωκεν (A). Ebensowenig lässt sich in den zahlreichen Fällen, in denen das Praesens consuetudinis (ΣXAPE) vom

Cp. gebraucht ist, in zweifelhaften Fällen sagen, ob er nun das Praesens oder das gnomische Futurum oder den gnomischen Aorist in seiner Vorlage gelesen hat. Denn alle diese drei Tempora gibt er an zahlreichen Stellen durch das Praesens consuetudinis wieder. Aehnliches gilt von dem Gebrauch von MEPE-, der Negation des Praesens consuetudinis, sowie von M̄ΠE-.

Da der Cp. durch eine Präposition verschiedene griechische wiederzugeben pflegt, bleibt auch hier manches zweifelhaft. Als Beispiel allegire ich 28, 12 [13]: EΓ'ΩΦ', das einem εἰς αὐτόν (A. C) sowohl wie einem ἐπ' αὐτόν (B) des Gr. entsprechen kann. Ebensowenig lässt sich zuweilen erkennen, ob der Cp. eine Präposition oder einen einfachen Casus las, da der koptische Ausdruck beides bezeichnen kann. Als Beispiel gelte 37, 8 [9]: EPOΦ' OYAAΦ'. Da EPO- auch den Dativ, den sogen. Directiv (St. § 510) bezeichnet, so kann der Cp. gelesen haben ἑαυτῷ (B) oder εἰς ἑαυτόν (vgl. ἐν ἑαυτῷ ℵ 157). Aehnliche Zweideutigkeiten des koptischen Ausdrucks liessen sich häufen.

Vorsicht beim Gebrauche des Cp. ist also schon von diesem Gesichtspunkte aus nothwendig. Noch mehr legen dieselbe die folgenden Eigenthümlichkeiten seiner Uebersetzungsmethode nahe.

§ 4. Freiheiten des Uebersetzers.

Wie durch die Gesetze der koptischen Grammatik, so hat sich unser Uebersetzer auch an zahlreichen Stellen durch den ganzen Geist der koptischen Sprache beeinflussen lassen. Er bemüht sich, die Gedanken des griechischen Textes in einem dem ganzen Geiste der koptischen Sprache entsprechenden Gewande wiederzugeben. Deshalb setzt er den im Koptischen gewöhnlichen adverbialen Ausdruck, wenn derselbe auch nicht ganz buchstäblich dem griechischen entspricht. Vgl. 8, 16 [21]: ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ = N̄NA'PAΦ' (πρὸς αὐτῷ); 10, 20 [22] desgl.; 20, 15 [13]: πολλά = EMATE (σφόδρα); 35, 9 desgl. Ist in einer Phrase im Koptischen der Singular üblich, so setzt er

ihm unbeschadet des griechischen Plurals. Vgl. 12, 12: ἐκ δεξιῶν = ʻI OYNAM (ἐκ δεξιᾶς). Statt des Adverbiums setzt er zu Gunsten der koptischen Phrase das Object. Vgl. 14, 13: εὖ ποίει = API ΠΕΤΝΑΝΟΥΦ′ (ποίει ἀγαθόν). Um die harte Verbindung eines Adjectivs unmittelbar mit einem Verbum zu vermeiden, fügt er ein Hilfszeitwort hinzu. Vgl. 16, 3: ἀποθανεῖν ἄτεκνον = (ΕΤΡΕ ΠΡΩΜΕ) ΜΟΥ ΕΦ′Ο ΑΤΣΧΗΡΕ (ἀποθανεῖν ὄντα ἄτεκνον).

Deshalb werden specifisch griechische Wendungen und Constructionen nicht herübergenommen. So wird 51, 25 [29] ἑαυτοῖς, das im Griechischen berechtigt ist, beseitigt durch ὑμῖν (ΝΗΤΝ̄), wird 45, 1 aus der Participalconstruction übergegangen zum Verbum finitum, um die Periode im Koptischen nicht zu lang werden zu lassen. Die Attraction des Relativs wird niemals nachgeahmt, vielmehr stets zu Gunsten der gewöhnlichen Construction aufgelöst. Vgl. 12, 5; 24, 23 [24].

Ebenso werden Hebraismen, welche sich in der griechischen Vorlage erhalten hatten, beseitigt, insofern sie dem koptischen Sprachgeiste nicht conform sind. Vgl. 17, 2: ἡμέρας ἀριθμοῦ (יְמֵי מִסְפָּר) = ΟΥΗΠΕ Ν̄′ΟΟΥ (ἀριθμὸς ἡμερῶν); 17, 22 [16]: ὡς κόρην (כְּבָבַת עַיִן) = Ν̄Τ′Ε Ν̄ΟΥΚΑΚΕ Ν̄ΒΑΛ (ὡς σκότος ὀφθαλμοῦ); 26, 10: στερέωσον φυλακήν (חַזֵּק מִשְׁמֶרֶת) = ΑΡΕ′ ΕΜΑΤΕ (φύλαξε σφόδρα). Die Tendenz, die Erklärung in der Uebersetzung zum Ausdruck zu bringen, spielt natürlich schon hinein (vgl. § 6).

Aber die Freiheit unseres Uebersetzers geht noch weiter. Es ist ihm überhaupt nicht um die Wiedergabe des Buchstabens des Gr. zu thun, sondern um den wesentlichen Sinn. Das beweist eine Menge von andern Eigenthümlichkeiten seines Werkes. Es soll dabei indes nicht geläugnet werden, dass bei verschiedenen auch dieser der koptische Sprachgeist die Veranlassung war. Eine ganz reinliche Scheidung lässt sich hier wie anderwärts kaum durchführen.. Namentlich wird man in manchen der im folgenden zusammengetragenen Stellen die in den §§ 5 und 6 besprochenen Tendenzen schon als wenigstens mitwirkend erkennen.

Statt des Substantivs des Gr. findet sich sehr oft ein synonymes in der Uebersetzung wiedergegeben. Vgl. 6, 36 [37]: βαθμοὺς θυρῶν αὐτοῦ = ΤΠΝΝΗ ΜΠΕΦ'ΗΙ (τὴν πύλην οἴκου αὐτοῦ); 27, 21: λοιδορίας = 'Ν ΟΥΜΙΣΧΕ (ἐν μάχῃ); 29, 22 [25]: ὑπὸ σκέπην δοκῶν Gr., ὑπὸ σκέπην οἴκου αὐτοῦ Cp.; 31, 19 [16]: στήριγμα ἰσχύος Gr., στήριγμα πίστεως Cp. (die Conjectur de Lagardes ΜΠΕΥΑΜΑ'ΤΕ statt ΜΠΕΥΝΑ'ΤΕ ist überflüssig); 36, 28 [31]: ἐπὶ γλώσσης Gr., ἐπὶ χειλέων Cp.; 51, 21 [25]: κοιλία Gr., καρδία Cp., u. ö. Ein griechisches Substantiv wird umschrieben (24, 31: κῆπος Gr., τόπος λαχάνου Cp.), statt eines Collectivum im Singular ein synonymes im Plural gesetzt (11, 32 [34]: ἀνθρακιά Gr., ἄνθρακες ['ΝΓ'ΒΒΕΣ] Cp.). Das Substantivum wird ausgedrückt durch ein Adjectivum mit ΠΕΤ (11, 3: γλυκύσματα Gr., ταῦτα ἃ γλυκέα [ΝΕΤ'ΟΛΚ']) oder durch das entsprechende Verbum (13, 22 [24]: πολλοὶ ἀντιλήμπτορες Gr., πολλοὶ ἀντιλαμβάνονται αὐτῶν [ΣΧΑΡΕ ΟΥΜΗΗΣΧΕ ΣΧΟΠΦ' ΕΡΟΟΥ] Cp.). Ohne erkennbaren Grund ist der Plural des Substantivs durch den Singular ersetzt, der Singular durch den Plural (1, 13: ἐν ἡμέρᾳ Gr., ἐν ἡμέραις Cp.; 2, 12 [13]: καρδίαις δειλαῖς Gr., καρδίᾳ δειλῇ Cp.; 8, 1: εἰς τὰς χεῖρας Gr., εἰς τὴν χεῖρα Cp.; 10, 3: δυναστῶν Gr., δυναστοῦ Cp.; 10, 6: ἐν ἔργοις Gr., ἐν ἔργῳ Cp.; 10, 8: ἀδικίας, ὕβρεις, χρήματα Gr., ἀδικίαν, ὕβριν, χρῆμα Cp., u. ö.). Ein Substantivum im Genitiv wird wiedergegeben durch ein Adjectivum (10, 6: ὕβρεως = ΕΦ'ΣΗΣΧ [ἀσχήμων]; 36, 18 [20]: πόλιν ἁγιάσματός σου Gr., τόπον ἅγιον σου Cp.), durch einen adverbialen Ausdruck (1, 15: θεμέλιον αἰῶνος Gr., θεμέλιον εἰς αἰῶνα [ΣΝΤΕ ΝΣΧΑ ΕΝΕ']; 43, 13 [14]: ἀστραπὰς κρίματος αὐτοῦ Gr., ἀστραπὰς ἐν κρίματι αὐτοῦ Cp.), oder durch einen Relativsatz (40, 2 [3]: ἐπίνοια προσδοκίας Gr., ἐπίνοιαι ἃς προσδέχονται [ΜΜΕΕΥΕ ΕΤΟΥΚ'ΩΣΧΤ ΕΒΟΛ]).

Statt des griechischen Adjectivs setzt der Cp. das synonyme schlechthin (26, 18: εὐσταθοῦς Gr., ἀταράκτου Cp.) oder das synonyme allgemeinere (23, 13 [15]: ἀσυρῆ Gr., πονηράν Cp.). Er umschreibt das Adjectivum (14, 10: φθονερός [sc. ἐστιν] Gr., ποιεῖ βασκανίαν Cp.; 29, 18 [21]: ἐν ἔθνοις ἀλλοτρίοις Gr., 'Ν 'Ν'ΕΘΝΟΣ ΕΝΝΟΥΟΥ ΑΝ ΝΕ Cp.), gibt es durch ein

synonymes Substantiv (51, 3 [4]: πλειόνων Gr., πλήθους Cp.), durch das Pronomen possessivum (37, 22 [28]: τῇ ἰδίᾳ ψυχῇ Gr., ἐν ψυχῇ αὐτοῦ = 'ΝΤΕΦ'ΨΥΧΗ Cp.), durch ein Substantiv im Genitiv (21, 15 [16]: λόγον σοφόν Gr., λ. σοφίας Cp.; 21, 21 [22]: κόσμος χρυσοῦς Gr., κ. χρυσοῦ Cp.; 27, 25: πληγὴ δολία Gr., πλ. δόλου Cp.; 28, 20 [21]: ζυγὸς σιδηροῦς Gr., ζ. σιδήρου Cp., u. ö.), durch einen adverbialen Ausdruck (15, 6: ὄνομα αἰώνιον Gr., ὄνομα εἰς αἰῶνα Cp.; 36, 16 a [18]: ἔσχατος Gr., ἐν τῷ ἐσχάτῳ Cp.), oder durch einen substantivirten Relativsatz (15, 1: ἐγκρατής Gr., οὗτος ὃς κρατεῖ Cp.), oder in anderer Weise durch das entsprechende Verbum (20, 13 [11]: ἑαυτὸν προσφιλῆ ποιήσει Gr., αὐτοὺς φιλεῖν ἑαυτὸν ποιήσει [ΣΧΑΦ'ΤΡΕΥ ΜΕΡΙΤ$\overline{\Phi}$']).

Statt des Adverbiums hat der Cp. das Adjectiv (14, 13: εὖ Gr., ἀγαθόν Cp.), statt des griechischen einfachen Adverbs einen adverbialen Ausdruck (45, 14 [23]: ἐνδελεχῶς Gr., εἰς τέλος Cp.). Ein Adverbium oder adverbialer Ausdruck wird übersetzt durch einen synonymen Ausdruck (22, 27 [30]: ἀπ' αὐτῆς [sc. γλώσσης] Gr., ἐν στόματί μου Cp.; 28, 11 [12]: διὰ παντός Gr., ἐν χρόνῳ παντί Cp.; 51, 25 [29]: ἄνευ ἀργυρίου Gr., δωρεάν Cp.), durch ein Substantiv (43, 8: θαυμαστῶς Gr., θαῦμα Cp.), wird durch ein Verbum umschreibend gegeben (18, 17 [16]: καὶ ἀμφότερα παρὰ ἀνδρὶ κεχαριτωμένῳ Gr., καὶ ἀνὴρ κεχαριτωμένος ἔχει ναὶ ἀμφότερα Cp.), durch die dem griechischen Participium sehr oft entsprechende Construction mit ΕΡΕ (34, 3: ἐν συναγωγῇ χρημάτων Gr., συναγαγῶν χρήματα [ΕΦ'ΣΩΟΥ-Ε'ΟΥΝ ΝΝΕΦ'ΧΡΗΜΑ] Cp.), durch einen Adverbialsatz (35, 11: ἐν ὥρᾳ Gr., εἰ ὥρα ἐστίν Cp.), oder durch einen Relativsatz (32, 12 [9]: καθ' εὕρεμα χειρός Gr., τοῦτο ὃ εὑρήσεις ἐν ταῖς χερσί σου Cp.).

Das Verbum der Vorlage wird mit einem synonymen vertauscht (12, 3: ἐνδελεχίζοντι εἰς κακά Gr., πληθύνοντι τὸ κακόν Cp.; 12, 11 [10]: φύλαξαι Gr., πρόσεχε Cp.; 30, 38 [37]: βάρυνον Gr., πλήθυνον Cp.). Besonders wird auch das allgemeinere Verbum vor dem speciellern bevorzugt (30, 14: μεμαστιγωμένος Gr., ἀσθενῶν Cp.). Statt des negirten Verbums steht das entgegengesetzte positive (12, 8 [7]: οὐ κρυβήσεται Gr., ἐκ-

φανήσεται Cp.). Das Verbum wird umschrieben durch einen dem Sinne nach gleichen Ausdruck (16, 28 [29]: ἀπειθεῖν Gr., εἶναι ἀπειθῆ Cp.; 27, 1: πληθῦναι Gr., κτῆσθαι πολλά Cp.; 34, 25 [28]: ἐν οἴνῳ μὴ ἀνδρίζου Gr., μὴ γίνου ποτικός Cp.). Statt eines transitiven Verbs mit seinem Objecte findet sich das entsprechende intransitive (20, 22 [21]: ἀπολεῖ αὐτὴν sc. ψυχήν αὐτοῦ Gr., ἀπολεῖται Cp.).

Statt der Präposition des Gr. setzt der Cp. eine andere, obgleich der Sinn dadurch eine etwas andere Wendung erhält (13, 12 [15]: καὶ οὐ μὴ φείσηται περὶ κακώσεως καὶ δεσμῶν Gr., ἐν κακώσεσι καὶ δεσμοῖς Cp.), oder er setzt statt der Präposition den Dativ (45, 16 [27]: ἐξιλάσκεσθαι περὶ τοῦ λαοῦ σου Gr., τῷ λαῷ σου Cp.).

Die Conjunction des Gr. wird durch eine synonyme wiedergegeben, die zudem dem Griechischen entlehnt ist (13, 10 [12]: ἵνα μή Gr., μήποτε Cp.), oder sie wird umschrieben (41, 16: τοιγαροῦν Gr., διὰ τοῦτο οὖν [ΕΤΒΕ ΠΑΪ Κ'Ε] Cp.).

Die Unterordnung wird ersetzt durch die Nebenordnung bei zwei Substantiven (1, 4: σύνεσις φρονήσεως Gr., σύνεσις καὶ φρόνησις Cp.; 6, 35 [36]: παροιμίαι συνέσεως Gr., παροιμίαι καὶ σύνεσις Cp.; 7, 33 [35]: χάρις δόματος Gr., χάρις καὶ δόμα Cp.), bei zwei Adjectiven (35, 18: ἀλλότριος καὶ ὑπερήφανος Gr., ἀλλότριος ὑπερήφανος [ΟΥΣΧΜ̄ΜΟ Ν̄Γ'ΑΣΙ- 'ΗΤ] Cp.), bei zwei Sätzen (35, 2: καὶ πᾶσαν τὴν χρείαν σου ποιήσας ἀνάπεσε Gr., ποίησον καὶ ἀνάπεσε Cp.; 39, 12 [16]: διανοηθεὶς διηγήσομαι Gr., διενοήθην διηγήσομαι Cp.; 48, 20: καὶ ἐπεκαλέσαντο ... ἐκπετάσαντες τὰς χεῖρας Gr., καὶ ἐξεπέτασαν Cp.; 50, 20 [22]: τότε καταβάς ἐπῆρεν χεῖρας αὐτοῦ Gr., κατέβη καὶ Cp.)[1]. Umgekehrt steht nicht selten die unterordnende Construction statt der nebenordnenden des Gr. (10, 17 [18]: ἐξήρανεν ἐξ αὐτῶν καὶ ἀπώλεσεν αὐτούς Gr., ἀπολέσας αὐτούς [Ε ΑΦ'ΤΑΚΟΟΥ] Cp.; 34, 10 [11]: καὶ οὐ παρέβη Gr., οὐ παραβάς Cp., καὶ οὐκ ἐποίησεν Gr., οὐ ποιήσας Cp.; vgl. 16, 14 [15]; 19, 23 [19]; 21, 14 [15]; 50, 13).

[1] So wird in diesen und ähnlichen Fällen, ohne dass es beabsichtigt ist, die ursprüngliche hebräische Construction wiederhergestellt.

Der Dativus possessivus ist ersetzt durch den Genetivus (22, 14 [15]: αὐτῷ ὄνομα Gr., ὄνομα αὐτοῦ Cp.), durch die Präposition 'N̄ (21, 3 [4]: τῇ πλήγῃ Gr., ἐν ['N̄] τῇ πλήγῃ Cp.).

§ 5. Streben nach Vereinfachung und Erleichterung.

Die freiheitliche Richtung in der Uebersetzung im allgemeinen äussert sich besonders oft in der Vereinfachung des Textes bei seiner Wiedergabe, sowie in der Tendenz, ihn für die Auffassung des Lesers leichter zu gestalten.

Deshalb wird bei der Wiedergabe eines substantivischen Begriffes oft das Einfachste und Nächstliegende gewählt, wenn dasselbe auch dem Buchstaben des Gr. nicht genau entspricht (37, 3: τὴν ξηράν Gr., τὴν γῆν Cp.; 39, 12 [16]: ὡς διχομηνία Gr., ὡς σελήνη Cp.). Dasselbe ist beim Adjectivum der Fall (42, 11 [14]: ἐπὶ θυγατρὶ ἀδιατρέπτῳ Gr., ἐπὶ θυγατρὶ θρασείᾳ [ΕΥΣΧΕΕΡΕ N̄ΝΑΣΧΤ M̄ΜΕ] Cp.), beim Verbum (13, 1 [13]: μὴ ἔπεχε Gr., μὴ ἔθελε Cp.; 14, 18: τελευτᾷ Gr., ἀποθνήσκει Cp.; 40, 17 [19]: διαμενεῖ Gr., ἔσται Cp.), bei einem adverbialen Ausdruck (40, 6 [8]: ἀπὸ προσώπου πολέμου Gr., ἐν πολέμῳ Cp.). Statt eines Substantivs findet sich das einfache adjectivische Pronomen (20, 31 [30]: ἄνθρωπος Gr., ἕτερος Cp.). Das griechische Substantiv ist in seiner gewöhnlichsten Form herübergenommen (37, 11 [13]: περὶ μεταβολίας, ΕΤΒΕ ΟΥ ΜΕΤΑΒΟΛΗ Cp.). Es ist ein entsprechender einfacher Ausdruck gesetzt statt des zusammengesetzten substantivischen (11, 32 [34]: ἀπὸ σπινθῆρος πυρός Gr., ἀπὸ σπινθῆρος Cp.) oder verbalen (25, 2 [4]: ἐλαττούμενον συνέσει Gr., ἄφρονα Cp.; 27, 25: διελεῖ τραύματα Gr., ποιήσει Cp.; 27, 27: κυλισθήσεται Gr., ἐλεύσονται Cp.; 41, 2: ἐλασσουμένῳ ἰσχύι Gr., ἀσθενεῖ Cp.). Ein einfaches positives Verbum ersetzt ein negatives, mit der Negation verbundenes (12, 8 [7]: οὐ κρυβήσεται Gr., ἐκφανήσεται Cp.).

Der partitive Genitiv als Object wird durch den einfachen Accusativ gegeben (10, 17 [18]: ἐξ αὐτῶν Gr., τινάς Cp.). Die im Gr. zweimal ausgedrückte Präposition setzt der Cp. zuweilen nur einmal (47, 3 > ἐν 2°, 4°; 51, 2 > ἀπὸ vor χειλέων

+ καί [vorher steht ἐκ παγίδος διαβολῆς γλώσσης]), ebenso die Negation (15, 7 > οὐ μή 2°).

Der conditionale Relativsatz ist durch den einfachen Relativsatz ersetzt (15, 16: οὗ ἐὰν θέλῃς, ἐκτενεῖς τὴν χεῖρά σου Gr., 8 θέλεις κ. τ. λ. Cp.; 15, 17 > ἐάν).

Der einfache positive Ausdruck des Gedankens ist an die Stelle der rhetorischen Frage getreten in 10, 31 [32] (καὶ ὁ ἄδοξος ἐν πλούτῳ, ἐν πτωχείᾳ ποσαχῶς Gr., ἐν πτωχείᾳ τόσῳ μᾶλλον [ⲚⲞⲨⲚⲞⲔ'] Cp.).

Besonders häufig findet sich der eigentliche Ausdruck für den bildlichen. So beim Substantiv (51, 4: ἀπὸ πνιγμοῦ πυρᾶς κύκλοθεν Gr., ἀπὸ πειρασμοῦ Cp.), beim Adjectiv (33, 13 b: λαμπρὰ καρδία Gr., ἱλαρὰ καρδία Cp.; vgl. 34, 23), beim Verbum (1, 15: θεμέλιον αἰῶνος ἐνόσσευσεν Gr., κατέστησεν Cp.; 2, 16: ἐμπλησθήσονται τοῦ νόμου Gr., ζητήσουσι τὸν νόμον αὐτοῦ Cp.; 14, 9: ἀδικία πονηρὰ ἀναξηρανεῖ ψυχήν Gr., ἐξουθενεῖ Cp.; 32, 17: ἐκχέῃ λαλιάν Gr., λέγῃ λαλιάν Cp.; 46, 20: ὑπνῶσαι Gr., ἀποθανεῖν Cp.).

Für ein schon im Griechischen, besonders aber bei buchstäblicher Uebertragung im Koptischen schwierigeres Wort findet sich ein leichter zu verstehendes. So beim Substantivum (8, 2: τὴν ὁλκήν Gr., τὸ χρυσίον Cp.; 26, 10: εὑροῦσα ἄνεσιν Gr., τόπον Cp.), beim Adjectivum (36, 25: πολύπειρος Gr., συνετός Cp.), beim Verbum (14, 14: μὴ ἀφυστερήσῃς ἀπό Gr., μὴ κακῶς ἔχε ἐν Cp.; 19, 27: ἑτεροκωφῶν Gr., λανθανόμενος αὐτοῦ Cp.; 27, 27: κυλισθήσεται Gr., ἐλεύσονται Cp.; 29, 1: ὁ ἐπισχύων τῇ χειρὶ αὐτοῦ Gr., ὁ ἐκτείνων τὴν χεῖρα αὐτοῦ Cp.; 35, 18: καταπτήξει Gr., δέχεται Cp.). Für ein schwieriges Substantiv tritt erleichternd ein ganzer zusammengesetzter Ausdruck ein (23, 6: συνουσιασμός Gr., ἔρως γυναικῶν Cp.; 22, 13: ἐν τῷ ἐκτιναγμῷ Gr., ἐὰν ἐκχέηται ἑαυτόν Cp.; 51, 10: ἀβοηθησίας Gr., μὴ οὔσης βοηθίας Cp.; 37, 11 [12]: μισθίου ἀφεστίου [ἐφεστίου ℵ. C. al.] Gr., μισθίου καθ' ἡμέραν Cp.), ebenso für ein Adjectiv (8, 3: γλωσσώδους Gr., ὑψῶντος φωνήν Cp.; 41, 21: ὕπανδρος Gr., ᾗ ἐστιν ἀνήρ Cp.), sowie für ein Verbum (34, 16: διαμασῶ Gr., καταφίλησον τὸ στόμα σου Cp.; 34, 27: ἐλασσουμένῳ οἴνῳ Gr., τούτῳ ὃς οἶνον οὐ πίνει Cp.).

§ 6. Streben nach Erklärung und Erläuterung.

Ganz besonders tritt in der ganzen Uebersetzung des Cp. überall die Tendenz hervor, die Erklärung nach Möglichkeit in den Text zu verweben, ohne indes in die ganz paraphrasirende Methode zu verfallen, wie sie sich etwa in den spätern Targumim findet. Bei einem guten Theile des im Vorhergehenden besprochenen Materials wirkt diese Tendenz wenigstens schon mit. Der Cp. pflegt aber nicht nur das zu erklären, was wirklich der Erklärung bedarf. Er flicht vielmehr an zahlreichen Stellen auch Erklärungen ein, die an sich durchaus überflüssig sind, so dass die Erklärung oft zur Erläuterung wird, in ähnlicher Weise wie in der Vetus Latina. Von einer Scheidung der zwei Kategorien wird indes am besten abgesehen.

Um den Sinn klarer zu gestalten, wird das allgemeinere Substantiv durch das engere ersetzt (1, 6: τῷ φόβῳ αὐτοῦ Gr., ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ Cp.; 13, 2 [3]: τί κοινωνήσει χύτρα πρὸς λέβητα Gr., πρὸς χάλκιον Cp.; 49, 16 [18]: ζῷον Gr., ἄνθρωπον Cp.), ein Substantiv durch ein anderes erklärt (2, 4: ἐν ἀλλάγμασιν ταπεινώσεως σου Gr., ἐν πόνῳ Cp.; 25, 2 [3]: τῇ ζωῇ αὐτῶν Gr., τοῖς ἔργοις αὐτῶν Cp.), insbesondere durch eine speciell koptische Bildung (19, 30 [26]: βήματα ἀνθρώπου Gr., ΤΕΦ'Κ'ΙΝΜΟΟΣΧΕ = τρόπος τοῦ βαίνειν αὐτόν Cp.). Das prägnant gebrauchte Substantiv wird durch ein anderes erklärt (34, 27 [30]: ζωή Gr., ἀνάψυξις Cp.), das Abstractum durch das Concretum (29, 27 [30]: ἀπὸ προσώπου δόξης Gr., τοῦ ἐνδόξου Cp.). Das collectiv gebrauchte Singular des Substantivs wird überaus oft durch den Plural erklärt (3, 28 [27]: ὑπερηφάνου Gr., ὑπερηφάνων. Cp.; 3, 31 [30]: πτώσεως Gr., πτώσεων Cp.; 6, 3: ξύλον ξηρόν Gr., ξύλα ξηρά Cp.; 6, 7: ἐν πειρασμῷ Gr., ἐν πειρασμοῖς Cp.; 10, 19 [20]: ἀνθρώπου Gr., ἀνθρώπων Cp.; 10, 25 [26]: οἰκέτῃ σοφῷ Gr., οἰκέταις σοφοῖς Cp., u. ö.).

Auch das Adjectiv findet sich durch ein anderes sinnverwandtes erklärt (30, 8: προαλής Gr., κοῦφος Cp.), das doppel-

deutige durch das eindeutige (37, 19 [25]: ἀνήρ πανοῦργος Gr., ἀνήρ σοφός Cp.).

Das Verbum wird durch ein es erklärendes ersetzt (23, 22 [27]: παριστῶσα κληρονόμον Gr., τίκτουσα κλ. Cp.; 26, 5: προςώπῳ ἐδεήθην Gr., ἐνέτρεψα πρόσωπον μου Cp.; 37, 18 [24]: τέσσερα μέρη ἀνατέλλει Gr., δηλοῖ Cp.), wird ziemlich breit erklärend umschrieben (26, 29 [22]: μόλις ἐξελεῖται ἔμπορος ἀπὸ πλημμελείας Gr., ποιήσει ἐκτὸς πλημμέλειαν Cp.; 29, 16 [19]: ἀγαθὰ ἐγγύου ἀνατρέψει ἁμαρτωλός Gr., ἐπιλήσεται ἀγαθῶν Cp.; 34, 25 [28]: ἐν οἴνῳ μὴ ἀνδρίζου Gr., μὴ γίνου ποτικός Cp.). Das mehrdeutige wird durch eine nicht missverständliche Wendung ersetzt (2, 14 [15]: ἐπισκέπτηται Gr., εὑρίσκῃ ζήτησιν Cp.).

Ein adverbialer Ausdruck wird durch einen andern erklärt (43, 4: ἐν ἔργοις καύματος Gr., εἰς καίειν ἔργα Cp.), die eine Präposition durch die andere (11, 2: ἐν κάλλει Gr., διὰ κάλλος Cp.; 22, 22 [24]: ἐν τούτοις Gr., διὰ ταῦτα Cp.; 38, 18 [20]: ἀπὸ λύπης Gr., διὰ λύπην Cp.), oder durch ein Adjectiv (31, 3: κατὰ τοῦτο [so las der Cp. in seiner Vorlage mit א; vgl. § 9] Gr., τούτῳ ὅμοιόν ἐστιν Cp.).

Die nach dem hebräischen Original im Gr. gewöhnlich beibehaltene Conjunction καί wird oft durch die dem logischen Zusammenhange entsprechende ersetzt. So wird ein καί, welches adversative Sätze verbindet, durch ἀλλά erklärt (17, 17 [13]: καὶ Gr., ἀλλά ['ΩΩΦ'] Cp.), καί des Nachsatzes durch ἄρα (13, 6 [7]: καὶ ἀποπλανήσει σε Gr., ἄρα [EEIE] Cp.). An die Stelle von καί tritt ἵνα (22, 13: καὶ εὑρήσεις Gr., ἵνα εὑρ. [Γ'ΕΚΑΣ] Cp.; 30, 9; 34, 9; 34, 10; 42, 8 [9]; 43, 31 [34]), ὅτι (34, 27 [30]: καὶ αὐτὸς ἔκτισται Gr., ὅτι κ. τ. λ. [Γ'Ε] Cp.), γάρ (12, 11 [10]: καὶ ἐὰν Gr., ἐὰν γάρ Cp.), οὖν (50, 22 [24]: καὶ νῦν Gr., νῦν οὖν [Κ'Ε] Cp.).

Der einfache Genitiv wird durch einen adverbialen Ausdruck erklärt (42, 5: πράσεως ἐμπόρων [καί las Cp. nicht, wie א. A. al.] Gr., πρὸς ἐμπόρους Cp.; 51, 19 [22]: τὰ ἀγνοήματα αὐτῆς Gr., ἐν αὐτῇ Cp.).

Poëtische Ausdrücke werden durch trockene prosaische Wendungen erklärt (40, 1 [2]: εἰς μητέρα πάντων Gr., εἰς

τόπον πάντων Cp.; 42, 9 [11]: μή ποτε παρακμάσῃ Gr., γηράσῃ Cp.).

Ganze Stichen werden zuweilen erklärend umschrieben (23, 24 [29]: καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἐπισκοπὴ ἔσται Gr., καὶ εὑρήσουσιν αἰσχύνην τὰ τέκνα αὐτῆς Cp.; 26, 10: ἵνα μὴ [sc. θυγάτηρ] εὑροῦσα ἄνεσιν ἑαυτῇ χρήσηται Gr., ἵνα μὴ εὕρῃ τόπον καὶ ποιήσῃ ὅτι ἐθέλει Cp.), ebenso ganze Verse (22, 3: αἰσχύνη πατρὸς ἐν γεννήσει ἀπαιδεύτου, θυγάτηρ δὲ ἐπ' ἐλαττώσει γίνεται Gr., αἰσχύνη πατρὸς υἱὸς ἀπαίδευτός ἐστιν, θυγάτηρ δὲ πονηρὰ γέννησις ἐλαττώσεώς ἐστιν Cp.).

Dieses Streben nach Erklärung und Erläuterung hat namentlich oft zur Anfügung kleinerer erklärender und erläuternder Zusätze geführt. So findet sich ein Substantiv hinzugefügt (4, 8 [7] + λόγια [εἰρηνικά]; 13, 2: ὑπέρ σε Gr., ὑπὲρ τὴν δύναμίν σου Cp.; 29, 5 [6] + [ἀκηδίας] καρδίας; 45, 23 [37] + λαοῦ ['Ισραήλ]), der Possessivausdruck bei der 1. Person (4, 1; 19, 3 u. ö. + [τέκνον] ἐμοῦ; 22, 25 [28] + [φίλον] μου), bei der 2. Person (2, 2 + [ἐπαγωγῆς] σου; 4, 7 [6] + [συναγωγῇ] σου, + [μεγιστᾶνί] σου; 6, 28 [29] + [ἐπ' ἐσχάτων] σου; 7, 12 + [φίλῳ] σου), bei der 3. Person (1, 13 + [ἐπ' ἐσχάτων] αὐτοῦ; 1, 17 + [ἀποδοχεῖα] αὐτῆς; 3, 3. 4 [3. 5] + [πατέρα] αὐτοῦ; 3, 27 [26] + [ἁμαρτίαις] αὐτοῦ; 6, 8 + [ἐν καιρῷ] αὐτοῦ).

Das Pronomen demonstrativum ist eingefügt (43, 22 [24] + [πάντων] τούτων), das Pronomen indefinitum (44, 8: αὐτῶν Gr., τινὲς ἐν αὐτοῖς Cp.), das Pronomen relativum (40, 2 [3]: τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν καὶ φόβον Gr., ὧν οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν καὶ φόβος Cp.).

Ein Verbum ist erläuternd wiederholt (37, 11 [12] + μὴ βουλεύου [μετὰ γυναικός]; vgl. 37, 10 [11]), ist hinzugefügt (14, 14: μή σε παρελθάτω Gr., μὴ ἔα σε παρελθεῖν Cp.; 22, 24 [27]: πρὸ αἱμάτων Gr., πρὸ τοῦ ἐκχέειν αἷμα Cp.).

Die Präposition ist hinzugefügt, um den prädicativen Charakter eines Substantivs zum Ausdruck zu bringen (4, 21 [23]: ἔστιν αἰσχύνη δόξα καὶ χάρις Gr., εἰς δόξαν καὶ χάριν Cp.).

Es findet sich ein Adverbium oder präpositioneller Ausdruck zur Erläuterung zugesetzt (19, 27 [23] + [συγκύφων]

κάτω; 30, 10 + [συνοδυνηθῇς] ἐπ' αὐτῷ; 35, 1 + [ἡγούμενον] ἐν πλήθει, + [ἐπαίρου] ἐπ' αὐτῷ; 43, 30 [33] + [ἀφίκησθε] πρὸς αὐτόν; 45, 22 [35] + ἐκεῖ [ἐν λαῷ]).

In Vergleichen wird sehr oft das vergleichende ὡς (N̄ΘΕ N̄) hinzugefügt (18, 10 [8] + ὡς [ψῆφος ἄμμου]; 22, 7 [8] + καὶ ὡς [ἐξεγείρων]; 22, 8 [9] + ὡς [διηγούμενος]; 23, 24 [29] + ὡς [πρὸ πυρός]). Οὕτως (TAÏ TE ΘΕ N̄) tritt nicht selten noch dazu (26, 16 + ὡς [ἥλιος], + οὕτως [κάλλος ἀγαθῆς γυναικός]; 26, 17 + ὡς [λύχνος], + οὕτως [κάλλος προσώπου]; 26, 18 + ὡς [στῦλος χρύσεος], + οὕτως [πόδες ὡραῖοι]).

Damit das logische Verhältniss zweier Sätze dem Leser sofort in die Augen springe, sind dieselben sehr oft durch die entsprechende Conjunction verbunden. So ist hinzugefügt γάρ 11, 3 (+ [μικρὰ] γάρ); 11, 25 [27] (+ [ἐν ἡμέρᾳ] γάρ); 18, 26 [25] (+ [ἀπὸ πρωΐθεν] γάρ); 18, 31 [30] (+ [ἐὰν] γάρ); 34, 6 (+ [πολλοὶ] γάρ), ὅτι 30, 6 (+ ὅτι [ἐναντίον]); 39, 33 [39] (+ ὅτι [τὰ ἔργα]); 41, 4 [3] (+ ὅτι [τοῦτο]), δέ 21, 15 [16] (+ [ἤκουσεν] δέ), ἤ 18, 5 [3] (+ ἤ [κράτος]); 22, 18 [19] (+ ἤ ὡς [χάρακες]).

Sehr oft ist das nähere Object zum Verbum hinzugesetzt, gewöhnlich in der Suffixform (1, 9 + [ἴδεν] αὐτήν; 8, 12 [15] + [ἀπολωλεκὼς] αὐτά; 19, 13 [12] + [προσθῇ] αὐτό; 19, 14 [13] + [δευτερώσῃ] αὐτό; 19, 14 + [εἴ] τι [εἴρηκεν]; vgl. V. 13 [12]; 23, 7 + [φυλάσσων] αὐτήν), ebenso das entferntere Object (19, 17 [16] + [ἀπειλῆσαι] αὐτῷ; 20, 15 [14] + [δώσει] σοι, + [δανεῖ] σοι; 28, 3 + [ζητεῖ] αὐτῷ; 41, 22 [28] + [δοῦναι] αὐτοῖς).

§ 7. Sonstige Eigenthümlichkeiten des Uebersetzers.

Ausser den im vorhergehenden Paragraphen besprochenen Eigenthümlichkeiten treten noch andere in der Uebersetzung des Cp. zu Tage. Der wahrscheinliche Einfluss des Christenthums ist bereits in § 2 erwähnt.

Die Rücksicht auf die Leser spielt eine grosse Rolle. Deshalb sind eventuell anstössige Ausdrücke gemildert (1, 16: καὶ μεθύσκει αὐτούς Gr., καὶ εὐφροσύνη ἐστίν Cp.; 25, 26 [29]:

κατὰ χεῖρά σου Gr., ὀπίσω σου Cp.). Einmal scheint sogar aus diesem Grunde ein ganzer Stichos weggelassen zu sein (13, 20 [22] Cp. > οὕτως βδέλυγμα πλουσίῳ πτωχός). Obscöne Bilder oder Ausdrücke sind durch Umschreibung beseitigt. So 20, 4 [2]: ἀποπαρθενῶσαι νεανίδα Gr., ποιεῖν νεανίδα γυναῖκα Cp.; 26, 12: καὶ ἔναντι βέλους ἀνοίξει (sc. γυνή) φαρέτραν Gr., τὸν τόπον αὐτῆς Cp.

Aber auch mögliche Anstösse minderer Art sind vorsichtig beseitigt, wie eventuellen Missverständnissen vorgebeugt ist. Vgl. 23, 10: ὁ ὀμνύων καὶ ὀνομάζων διὰ παντὸς ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ μὴ καθαρισθῇ Gr., πολλάκις Cp.; 30, 23 [24]: λύπην μακρὰν ἀπόστησον Gr., λύπη ἀποσταίη Cp.; 14, 14 [16]: μή σε παρελθάτω Gr., μὴ ἔα σε παρελθεῖν Cp. (vgl. 11, 10 [11]; 23, 6); 15, 2: γυνὴ παρθενίας Gr., γυνὴ ἁγία Cp.; 37, 18 [24]: καὶ κυριεύουσα ἐνδελεχῶς αὐτῶν (sc. ζωῆς καὶ θανάτου) γλῶσσά ἐστιν Gr., πολλάκις Cp.; 46, 19 [25]: χριστοῦ Gr., βασιλέως Cp.; 51, 3 [4] > βρυγμῶν, wodurch das drastische Bild beseitigt wird. Hierher gehört wohl auch die Steigerung des Ausdrucks der Macht Gottes in 11, 21 [23], wo der Gr. liest: ὅτι κοῦφον ἔναντι Κυρίου ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς ἀποδοῦναι ἀνθρώπῳ, während der Cp. hat: ὅτι οὐδέν κ. τ. λ.

Von grosser Bedeutung für die Textgestaltung des Cp. ist der Context gewesen. Unter seinem Einflusse ist der Plural für den Singular eingedrungen (7, 31 [32]: δόξασον ἱερέα Gr., τοὺς ἱερεῖς αὐτοῦ Cp. [vorher τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ]), der Singular für den Plural (34, 26 [29]: ὑπερηφάνων Gr., ὑπερηφάνου Cp. [vorher der parallele Singular στόμωμα]). Einmal gebrauchte Worte oder Ausdrücke liebt der Cp. unter seinem Einflusse beizubehalten, auch wenn eine genaue Uebersetzung des Gr. eine andere Wendung erfordern würde (6, 26 [27]: ἐν πάσῃ ψυχῇ σου Gr., δυνάμει Cp. [es folgt sofort: ἐν ὅλῃ δυνάμει σου]; 8, 2: τὴν ὁλκήν Gr., τὸ χρυσίον Cp. [vgl. St. II]; 12, 15 [16]: καρτερήσῃ Gr., διαμενεῖ Cp. [vgl. St. I]). Umgekehrt scheint manchmal ein Wechsel im koptischen Ausdruck für dasselbe griechische Wort intendirt zu sein. So wird τραῦμα 27, 21 durch ΣΑΣΧ, 27, 25 durch ΠΩΛϹ gegeben, ἁλίσκεσθαι 27, 29 durch ΤΑΚΟ, 27, 26 durch ʻΕ N̄ʻΗΤ, ὑγιής in 30, 14

durch ΕΦΜΟΤΝ̄, in 30, 16 durch ΕΦ'ΟΥΟΓ'. Unter dem Einflusse des Contextes findet sich ferner statt der 3. die 2. Person (vgl. 10, 27 [28]: ἐργαζόμενος ἐν πᾶσιν καὶ περιπατῶν Gr., ἐργάζεσθαι σε καὶ ἐν πᾶσιν περισσεύειν σε Cp. [vgl. die 2. Person in V. 26 u. 28. Im übrigen siehe zur Stelle § 9]; 15, 17: δοθήσεται αὐτῷ Gr., σοι Cp. [V. 16 σοι]). Dieselbe Erscheinung kommt übrigens auch vor, wenn im Contexte die 3. Person steht. Vgl. z. B. 18, 6 [4] + (οὐκ ἔστιν) σοι, + (καὶ οὐκ ἔστιν) σοι. Der Context veranlasst die Wahl einer dem Gr. nicht genau entsprechenden Präposition (14, 26: ἐν τῇ σκέπῃ αὐτῆς Gr., ὑπὸ τ. σκ. Cp. [vgl. ὑπό in St. II und in V. 27]; 14, 27: ἀπὸ καύματος Gr., ἐν καύματι Cp. [vgl. ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς St. II]; 49, 14 [16]: ἀπὸ τῆς γῆς Gr., ἐπὶ τῆς γῆς Cp. [St. I ἐπὶ τ. γ.]). Der Context veranlasst auch die Wahl einer andern Construction (13, 22 [25]: ταπεινὸς ἔσφαλεν Gr., ταπεινοῦ σφαλέντος Cp. [St. I πλουσίου σφαλέντος]; 18, 19 [18]: πρὸ ἀῤῥωστείας Gr., πρὶν ἢ ἀῤῥωστεῖν Cp. [St. I πρὶν ἢ λαλῆσαι]), erklärender Umschreibung (29, 16 [19]: ἀγαθὰ ἐγγύου ἀνατρέψει ἁμαρτωλός Gr., ἀγαθῶν ἐγγύου ἐπιλήσεται ἁμ. Cp. [V. 15 [18]: χάριτας ἐγγύου μὴ ἐπιλάθῃ]), besonders oft auch kleinere Zusätze (25, 10 [13 + [οὐκ ἔστιν] μέγας [St. I ὡς μέγας]; 27, 10 + [ἁμαρτία] ἐνεδρεύει [St. I λέων ἐνεδρεύει]; 31, 30 [27] + [βαπτιζόμενος ἀπὸ νεκροῦ] καὶ λουόμενος [erklärende Zuthat nach τῷ λούτρῳ St. II]; 39, 27 [34] + [πάντα] ἔκτισται [V. 28: ἃ εἰς ἐκδίκησιν ἔκτισται]).

Es lässt sich weiterhin das Bestreben constatiren, unwesentliche Ungenauigkeiten des griechischen Textes zu beseitigen durch die Wahl eines andern Tempus. Vgl. 19, 11 [10]: ἀπὸ προσώπου λόγου ὠδινήσει μωρός, ὡς ἀπὸ προσώπου βρέφους ἡ τίκτουσα Gr., ἡ τεξομένη Cp.; 36, 11: ἐν ὀργῇ πυρὸς καταβρωθήτω ὁ σωζόμενος Gr., σωθησόμενος Cp.

Sonst geht der Cp. ohne Noth vom Sinne des Textes nicht ab. Sogar ganz auffallende und offenbar falsche Lesarten corrigirt er nicht, wenn sie nur übersetzbar sind. Vgl. 25, 15 [17]: οὐκ ἔστιν κεφαλὴ ὑπὲρ κεφαλὴν ὄφεως; 43, 23 [25]: καὶ ἐφύτευσεν αὐτὴν Ἰησοῦς. Wenn es sich allerdings um einen geradezu unübersetzbaren Text handelt, hilft er sich, so gut er kann, wie

durch eine andere Verbindung (vgl. 50, 12: κυκλόθεν αὐτὸς στέφανος ἀδελφῶν Gr., αὐτὸς στέφανος κυκλόθεν ἀδελφῶν [lies übrigens αὐτῷ]), durch Aenderung eines Casus (45, 25 [40]: διαθήκην Gr., διαθήκῃ Cp.; vgl. V. 26 [41] und 40 2 [3]), oder geradezu durch Rathen (38, 28 [34]: φωνὴ σφύρης καινιεῖ τὸ οὖς αὐτοῦ Gr., ἐπιβρίσει Cp. [καινιεῖ ist Uebersetzungsfehler, entstanden durch den Lesefehler יְחַדֵּשׁ statt יַחֲרִשׁ]).

Zweiter Abschnitt.

Die Varianten.

§ 8. Einleitende Bemerkungen.

Die im folgenden Paragraphen zusammengestellten Varianten ruhen auf einer Collation des koptischen Textes mit der Septuaginta-Ausgabe von Swete, die bekanntlich den Text des Codex Vaticanus (B) nach der römischen facsimilirten Ausgabe von Vercellone und Cozza (Rom 1868—1881) bietet[1]. Lesarten des Cp., welche mit B übereinstimmen, fanden nur Aufnahme, wenn es sich um besonders auffallende Fälle handelte (z. B. 14, 20: τελευτήσει, 25, 15 [17]: ὄφεως, 25, 17 [19]: σάκκον, u. ä.).

Alle jene Verschiedenheiten, welche entweder sicher oder wenigstens möglicherweise dem Uebersetzer, nicht seiner Vorlage, zuzuschreiben sind, wurden ausgeschieden, Zweifelhaftes als solches bezeichnet. Wenn aber nach der Uebersetzungsmethode des koptischen Uebersetzers einerseits allerdings die Möglichkeit gegeben war, dass eine Differenz ihm aufs Conto zu setzen sei, wenn andererseits dagegen beachtenswerthe

[1] Dieser Text ist allerdings gerade bei unserem Buche nichts weniger als vollkommen. Vgl. A. Schlatter, Das neugefundene hebräische Stück des Sirach (Gütersloh 1897) S. 5 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1. Jahrgang, 5. u. 6. Heft).

Gründe für die Zugehörigkeit der Lesart zu der Vorlage des Cp. gegeben waren, besonders wenn andere Texteszeugen die Lesart boten, wurde dieselbe registrirt. Mit Sicherheit lässt sich indessen nach Lage der Dinge in manchen Fällen überhaupt nicht entscheiden, ob eine Differenz dem Uebersetzer oder seiner Vorlage angehört.

Von einer Mittheilung des koptischen Textes der Varianten sehe ich, abgesehen von Fällen, in welchen der zu Grunde liegende griechische Text zweifelhaft erscheinen könnte, zum Zwecke der Vereinfachung des Druckes und der Ersparung von Raum ab. Dem Nichtkenner der koptischen Sprache genügt die Rückübersetzung ins Griechische, und der Kenner des Koptischen wird in zweifelhaften Fällen doch den koptischen Text im Zusammenhange vergleichen, so dass auch für ihn der Abdruck des koptischen Textes der nackten Varianten nicht nothwendig erscheint.

§ 9. Zusammenstellung der Varianten.

Cap. 1. V. 3 + καὶ βάθος ἀβύσσου [καὶ ἄβυσσον κ. τ. λ.]. (In der Lücke des Cp. ist nach ΠΣΧΙΚΕ $\overline{\text{M}}$ das Substantiv ΠΝΟῩ zu ergänzen; vgl. § 12.)

V. 5 + πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ ἐν ὑψίστοις
καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰώνιοι.

V. 7 + ἐπιστήμη σοφίας τίνι ἐδηλώθη,
καὶ πᾶσα ἡ γνῶσις αὐτῆς, τίς γινώσκει αὐτήν.

V. 19 > καὶ εἶδεν καὶ ἐξηρίθμησεν αὐτήν.

V. 22 > vielleicht. („In lacuna haut scio an lateat“, de Lagarde.)

V. 23 > εὐφροσύνη + εὐφροσύνην.

V. 24 [23] > πιστῶν + πολλῶν.

V. 25 [24] > παραβολή + παραβολαί.

V. 30 > ganz.

Cap. 2. V. 7 > ἐκκλίνατε — πέσητε + ἔκκλινε (?) — πέσῃς.

V. 9 > ἐλέους + ἔλεος.

Cap. 3. V. 21 > σου.
V. 26 [25] > καρδία σκληρὰ βαρυνθήσεται ἐπ' ἐσχάτων.
V. 27 [26] > καρδία σκληρὰ βαρυνθήσεται πόνοις.
V. 29 [28] > ἀκροατοῦ.
V. 31 [30] + (πτώσεως) αὐτοῦ.

Cap. 4. V. 4 > καὶ μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπὸ πτωχοῦ
V. 17 > ὅτι.
> δέ.

Cap. 5. V. 1 + (μοί ἐστιν) εἰς ζωήν.
V. 2 > πορεύεσθαι ἐν ἐπιθυμίαις καρδίας σου.
V. 3 + πορεύεσθαι ἐν ἐπιθυμίαις καρδίας σου (ὁ γὰρ κ. τ. λ.).
V. 8 [10] > ὠφελήσεις + ὠφελήσει σοι (sc. χρήματα).
V. 9 [11] οὕτως ὁ ἁμαρτωλὸς ὁ δίγλωσσος.
V. 11 [13] > ἐν μακροθυμίᾳ + ἐν συνέσει.
V. 12 [14] > δέ.

Cap. 6. V. 1 > αἰσχύνη + αἰσχύνην.
V. 3 > καταφάγεσαι + καταφάγονται.
> ἀπολέσεις + ἀπολέσουσιν.
V. 5 > λάρυγξ γλυκὺς πληθυνεῖ φίλους αὐτοῦ, καί.
V. 8 > (ἐν καιρῷ) αὐτοῦ.
V. 18 > σοφίαν + χάριν.
V. 19 > γάρ.
V. 20 [21] > ὡς ταχεῖα + ὡς τραχέα (NΙ'ΩΒ ΕΤ' ΝΑΣΧΤ̄).
> ἐμμενεῖ + ἐμμένοι.
V. 29 [30] > κλάδοι + κλοιοί.
V. 30 [31] > γάρ.
V. 34 [35] > καὶ τίς σοφός; αὐτῷ προσκολλήθητι.
+ καὶ τῷ σοφῷ ἐν αὐτοῖς προσκολλήθητι.
V. 36 [37] > ἴδῃς + εὕρῃς.
V. 37 [38] > (σοφίας) σου.

Cap. 7. V. 9 + (προσδέξεται) αὐτά (vgl. μου τὰ δῶρα in H. 106. Lat. Syr. Ar.).
V. 26 + ein Stichos im Anfange. Erhalten sind aber nur die Buchstaben ΟΥΜΕΣ (ΜΕΣΤ = μισεῖν). Der Stichos wird in der Vorlage des Cp. gelautet haben:

καὶ μισουμένῳ (B, μισούσῃ σε ℵ^c.a., μισουμένῃ Fr.), μὴ ἐμπιστεύσῃς σεαυτόν.

V. 28 [29] > ὅτι δι' αὐτῶν ἐγενήθης.
+ ὅτι πλὴν αὐτῶν οὐκ ἂν ἐγενήθης.

V. 31 [32 f.] > ἀπ' ἀρχῆς + ἀπαρχήν.
+ (ἀπαρχὴν [a. E.]) ἁγίων.
> βραχιόνων + βραχίονος.

Cap. 8. V. 5 [6] > ἐν ἐπιτίμοις + ἐν ἐπιτιμίοις.
V. 8 [9] > καὶ (ἐν) + δέ.
V. 9 [11] > καὶ γάρ + οἵ.
V. 15 [19] > ποιήσει + πορεύεται.
V. 16 [21] > ὡς.

Cap. 9. V. 5 > τοῖς ἐπιτιμίοις + τῷ κάλλει.
V. 13 [16—18] > μακράν.
> πόλεων + πόλεως.
V. 14 [19] > τοὺς πλησίον + τοῦ πλησίον.
V. 18 [23] > ἐν λόγῳ + ἐκ λόγου.

Cap. 10. V. 2 > τὸν (κριτήν).
> τοῦ (λαοῦ) αὐτοῦ.
> οἱ (κατοικοῦντες).
V. 7 > ἄδικα + ἀδικίαν.
V. 10 > σκώπτει + σκοπεῖ.
V. 11 > σκώληκας + σκώληκες.
V. 19 [20—21] > Stichenstellung a b c d + Stellung a c b d.
V. 20 [22] + ein Stichos im Anfange. Derselbe ist aber verloren.
V. 22 [23] + προσήλυτος καὶ (πλούσιος).
V. 24 [25] > αὐτῶν.
V. 27 [28] > ἐν πᾶσιν ἢ περιπατῶν + καὶ ἐν πᾶσι περισσεύων.
> ἄρτων + τοῦ ἄρτου.
V. 28 [29] > δόξασον + δίδαξον.
V. 29 [30] > δοξάσει + δικαιώσει.
V. 31 [32] > δέ.

V. 31 [32] > δοξαζόμενος + ἄδοξος.
> Stichenstellung a b + b a.

Cap. 11. V. 5 [6] > (ὁ) δέ.
V. 6 [7] > ἑταίρων + ἑτέρων.
V. 10 [11] + (ἐὰν 1°) γάρ.
V. 12 [14—15] > οἱ ὀφθαλμοὶ Κυρίου ἐπέβλεψαν.
+ ὁ ὀφθαλμὸς Κυρίου ἐπέβλεψε.
> ἐκ ταπεινώσεως + ἐν ταπεινώσει.
> περισσεύει + περισσεύων.
V. 22 [24] > ταχινῇ.
V. 23 [25] + (χρεία) ἀπὸ τοῦ νῦν.
V. 25 [27] > ἀμνησία + μνήσθητι.
> οὐ μνησθήσεται + μνήσθητι.
V. 27 [29] > ἀποκάλυψις + ἀποκαλύπτει.
V. 29 [31] > δολίου + δόλου.
V. 33 [35] > τεκταίνει + τεκταίνουσιν.

Cap. 12. V. 3 > ἔστιν + ἔσται.
> ἀγαθόν + ἀγαθά.
V. 5 > αὐτοῦ + σου.
> ἄν + ἐάν (vgl. א. A. Der Cp. gibt ὃς ἐάν durch einfaches ΠΕΤ; vgl. 15, 16. 17).
V. 7 > δὸς τῷ ἀγαθῷ, καὶ μὴ ἀντιλάβῃ τοῦ ἁμαρτωλοῦ.
V. 8 [7] > ἐκδικηθήσεται + ἐκφανήσεται.
V. 11 [10] > ταπεινωθῇ καί oder καὶ πορεύηται, wahrscheinlich aber das erstere, da συγκακυφώς folgt.
> αὐτῷ.
V. 12 [11] > μή (2°) + μήποτε.
V. 15 [16] > καὶ ἐάν + ἐὰν δέ.
V. 18 [20] > αὐτοῦ (2°).

Cap. 13. V. 7 [9] > καταλείψει + καλύψει.
V. 8 [10] > μή.
> εὐφροσύνῃ + ἀφροσύνῃ.
V. 10 [12] > ἀπωσθῇς + μισῇ σε.
> καὶ μὴ μακρὰν ἀφιστῶ, ἵνα μὴ ἐπιλησθῇς.
V. 11 [13] > ἰσηγορεῖσθαι + εἰσηγορεῖσθαι.

V. 20 [22] > οὕτως βδέλυγμα πλουσίῳ πτωχός. Vgl. indes S. 28.
V. 22 [24] + (ἐκδικαιώσαν αὐτὸν) πάντες.
V. 24 [28] > εὐσεβοῦς + ἀσεβοῦς.
V. 26 [30] > διαλογισμοί + διαλογισμός.

Cap. 14. V. 2 + (μακάριος) ἀνήρ.
V. 11 > ἀξίως + ταχύ.
V. 16 > ἀπάτησον + ἀπαίτησον.
V. 17 > παλαιοῦται + παλαιώσεται.
V. 18 > θάλλον.
V. 19 > αὐτό + αὐτῷ.
V. 20 > τελευτήσει (wie B.).
V. 22 > εἰσόδοις + ὁδοῖς.
V. 27 > ἀπὸ καύματος + ἐν καύματι.

Cap. 15. V. 3 > Stichenstellung a b + b a.
V. 6 > ὄνομα + χαράν (oder ἱλαρότητα).
V. 9 > ὡραῖος.
V. 11 > γάρ.
V. 15 > ποιῆσαι + ποιήσεις.

Cap. 16. V. 3 [4] > τὸν τόπον + τὸ πλῆθος.
V. 4 [5] > γάρ. > δέ.
V. 5 [6] > ἑόρακα (sic! B.) ἐν ὀφθαλμοῖς μου + ἑόρακεν ὀφθαλμός μου.
V. 12 [13] > πολύς.
V. 13 [14] > ὑπομονήν + ὑπομονή.
V. 17 [16] > μὴ ... τις + καὶ τίς.
> ἐξ ὕψους + ἐν ὕψει.
V. 18 + (ἰδοὺ) ἰδού (zweimal) > τοῦ θεοῦ.
V. 21 > καί + μή (fragend). > δέ.
V. 25 > ἐκφαίνω + ἐκφανῶ. > ἀπαγγέλλω + ἀπαγγελῶ.
V. 30 > ψυχήν + ψυχή (ψυχαί des Cp. ist Erklärung des Singulars der Vorlage; vgl. § 6).

Cap. 17. V. 1 > ἀπέστρεψε + ἀποστρέψει.
V. 13 [10] αὐτῶν + αὐτοῦ.
V. 14 [11] αὐτοῖς + αὐτῷ.

V. 19 [14] + (τὰς ὁδοὺς αὐτῶν) διὰ παντός.

V. 22 [16] + 2 Stichen nach V. 22. Leider ist der Text nur verstümmelt erhalten. Er schloss mit τὸ μεγαλεῖον τῶν ἔργων αὐτοῦ (vgl. V. 8). Die Stichen fehlen in den griechischen Handschriften sowohl wie in der altlateinischen, syrischen und äthiopischen Uebersetzung.

V. 31 [26] > σάρκα + σάρξ.
> πονηρός + πονηρόν. (Das beweist E, wenn auch das Wort selbst nicht erhalten ist.)

Cap. 18. V. 4 [3] > τὰ μεγαλεῖα αὐτοῦ + τὴν σύνεσιν αὐτοῦ.

V. 6 [4] > θαυμάσια + ἔργα.

V. 7 [5] > τότε (1°) + καί. > ἄρχεται + ἔρχεται.

V. 10 [8] > ἐν ἡμέρᾳ αἰῶνος + εἰς αἰῶνα.
> ὀλίγα.

V. 17 [16] + ναὶ (ἀμφότερα).

V. 26 [25] > ταχινά.

V. 27 [26] > ἐν ἡμέραις + ἡμέρα. > ἀπὸ πλημμελίας + ἀπ' αὐτῆς. (Cp. hat also: „und der Tag der Sünde, er hütet sich vor ihm“.)

Cap. 19. V. 1 > τὰ ὀλίγα + ταῦτα τὰ λόγια.

V. 2 > τολμηρότερος + τολμηρός.

V. 3 > σήπη + σῆτες.

V. 4 > τολμηρά + τολμηρῶν. > πλημμελήσει + μεταμελήσεται.

V. 9 [8] > μισήσει + ἐμίσει.

V. 22 [18] > σοφία πονηρίας ἐπιστήμη + πονηρίᾳ σοφίας ἐπιστήμη. > ὅπου.

V. 25 [21] > πανουργία + πονηρία. > χάριν.

V. 29 [25] + λόγοι παραβολῶν (ἀπὸ ὁράσεως).

V. 30 [26] > ἀνθρώπου. > τὰ (περὶ αὐτοῦ). + ἀναγγέλλει) σοι (C).

Cap. 20. V. 4 [2] > ἐν βίᾳ κρίματα + ἔργα βίας.

V. 5 [3] + (λαλίας) αὐτοῦ.

V. 9 [7] > κακοῖς + ἀγαθοῖς. (Das Possessivpro-

nomen in ΝΕΦΥΠΕΤΝΑΝΟΥΟΥ ist erklärender Zusatz; vgl. § 6.)

V. 11 [9] > ἐλάττωσις + ἐλάττων.

V. 20 [19] > ἀπὸ στόματος + ἐν στόματι.

V. 21 [20] > κωλυόμενος ἁμαρτάνειν + οὐχ ἁμαρτάνων.
> καὶ ἐν τῇ ἀναπαύσει αὐτοῦ οὐ κατανυγήσεται.

V. 22 [21] > ἀπὸ ἄφρονος προσώπου + ἀπὸ λήψεως προσώπου.

V. 23 [22] > καὶ ἐκτήσατο αὐτὸν ἐχθρὸν δωρεάν.

V. 27 [26] > λόγοι παραβολῶν. Vgl. 19, 29, wo die Aufschrift deplacirt erscheint. Sie wird durch ein Versehen an die falsche Stelle gesetzt sein, vielleicht schon in der Vorlage des Cp.

V. 28 [27] + (γῆν) αὐτοῦ.

Cap. 21. V. 1 > μηκέτι.

V. 2 > ἀναιροῦντες ψυχάς ἀνθρώπων.

V. 4 [5] + ein Stichos am Ende. Es ist aber nur das erste Wort erhalten (καί).

V. 5 [6] + οὐκ (ἔρχεται).

V. 6 [7] > ἐλεγμὸν ἐν ἴχνει ἁμαρτωλοῦ + ἐλέγχοντα ἐμφανῶς (= ἐν λύχνῳ?) ἁμαρτωλόν.

V. 8 [9] > αὐτοῦ (2°).

V. 9 [10] > στιππύον συνηγμένον + γλῶσσα πονηρά.

V. 10 [11] > ἐπ' ἐσχάτῳ + ἔσχατον.

V. 11 [12] > (συντέλεια) τοῦ + (συντέλεια) αὐτοῦ.
> φόβου + φόβος. > σοφία.

V. 12 [13] > ὃς οὐκ ἔστιν πανοῦργος + ἄφρων. (Die Lesart ὃς οὐκ κ. τ. λ. ist Umschreibung nach St. II [ἔστιν πανουργία πληθύνουσα πικρίαν]).

V. 20 [23] > ἡσυχῇ.

V. 22 [23] + (ἀπὸ προσώπου) ἀνθρώπων.

V. 25 [26] > ἀλλοτρίων + πολλῶν. > βαρυνθήσεται + διηγήσονται. > λόγοι δὲ φρονίμων ἐν ζυγῷ σταθήσονται.

V. 26 [27] > μωρῶν + μωροῦ. > αὐτῶν + αὐτοῦ. (In μωρῶν und αὐτῶν liegt Conformirung mit St. II vor.)

Cap. 22. V. 1 > ἠρδαλωμένῳ + βεβαρημένῳ.
V. 3 + (δὲ) πονηρά.
V. 6 + (μάστιγες) δέ. > παντί.
V. 7 > ἐκ βαθέος ὕπνου + ἐν βαθεῖ ὕπνῳ.
V. 12 [11] > αὐτοῦ + αὐτῶν.
V. 13 > ἐντιναγμῷ + ἐκτιναγμῷ (ἐντιναγμῷ ist eingedrungen unter dem Einflusse des vorhergehenden ἐν. Der Kopte umschreibt übrigens. Wörtlich übersetzt hat er ἐὰν ἐκχέηται ἑαυτόν).
V. 16 [17] + ὡς (ἱμάντωσις). > ἐν καιρῷ οὐ δειλιάσει.
V. 17 [18] + (ξυστοῦ) ἐν καιρῷ οὐ δειλιάσει. > ψαμμωτός.
V. 18 [19] + ἢ ὡς (χάρακες). + (ἀνέμου) παντός[1].
V. 19 [20] > νόσσων (1° 2°) + νύξεων.
V. 23 [25 f.] > πίστιν + φίλον (ℵ. πιστόν). > μετὰ τοῦ πλησίον. > πλησθῇς + εὐφρανθῇς. > ὁμοῦ.

Cap. 23. V. 2 > καὶ οὐ μὴ παρῇ τὰ ἁμαρτήματα αὐτῶν.
V. 7. 8 > καταλειφθήσεται + καταληφθήσεται (sc. παιδεία)[2].
V. 11 > ἐπαγωγῶν + ἐπαγωγῆς.
V. 14 [16—17] + (πατρός) σου. > συνεδρεύει + συνεδρεύσεις. > μὴ (καταράσῃ).

---

[1] Die Vorlage des Cp. lautete in V. 16—18 [17—18]:

ὡς ἱμάντωσις ξυλίνη, ἐνδεδεμένη εἰς οἰκοδομήν,
ἐν συσσεισμῷ οὐ διαλυθήσεται,
οὕτως καρδία ἐστηριγμένη ἐπὶ διανοήματος βουλῆς.
καρδία ἡδρασμένη ἐπὶ διανοίας συνέσεως
ἐν καιρῷ οὐ δειλιάσει.
ὡς κόσμος τοίχου ξυστοῦ ἢ ὡς χάρακες ἐπὶ [μετεώρου κείμενοι]
κατέναντι ἀνέμου παντὸς [οὐ μὴ ὑπομείνωσιν],
οὕτως καρδία δειλὴ ἐπὶ διανοήματος μωροῦ
κατέναντι παντὸς φόβου οὐ μὴ ὑπομείνῃ.

[2] Der Cp. hat die richtige Auffassung und Verbindung erhalten. Er las so:

παιδείαν στόματος ἀκούσατε τέκνα,
καὶ ὁ φυλάσσων οὐ μὴ ἁλῷ,
καὶ ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτοῦ καταληφθήσεται (= יִצָּצֵא),
ἁμαρτωλὸς καὶ λοίδορος καὶ ὑπερήφανος σκανδαλισθήσονται ἐν αὐτοῖς.

V. 16 [19—20] > εἴδη + ἔργα. > θερμή + μικρόθυμος. (Vielleicht liegt ein blosses Versehen eines Abschreibers des koptischen Textes vor, der statt N̄'HM [= θερμή] schrieb N̄'HTΣXHM [= μικρόθυμος]). > οὐ μὴ σβεσθῇ ἕως ἂν καταποθῇ.

V. 18 [22—23] > ἀπὸ τῆς κλίνης + ἐν τῇ κλίνῃ.

V. 22 [27] + (τὸν ἄνδρα) αὐτῆς.
> ἀλλοτρίου + ἄλλου.

V. 23 [28] > ἐξ ἀλλοτρίου ἀνδρὸς τέκνα παρέστησεν.

V. 25 [30] > εἰς (ῥίζαν) [248. Cpl.].

V. 26 [32] > καὶ τὸ ὄνειδος αὐτῆς οὐκ ἐξαλειφθήσεται.

Cap. 24. V. 2 + δυνάμεως + δυνάμεων (ursprünglich; im hebräischen Texte stand לִפְנֵי צִבְאֹתָיו).

V. 6 > ἐν (2°).

V. 10 [11] > Σειων + Σιων.

V. 12 [13] > Κυρίου (κληρονομίας). > αὐτοῦ + Κυρίου.

V. 14 [15] > Ιερειχω + Ιεριχω.

V. 15 [16 f.] + (κιννάμωμον) καὶ σμύρνα ἐκλεκτή > καὶ ὡς σμύρνα ἐκλεκτὴ (διέδωκα εὐωδίαν). > δέδωκα ὀσμήν + ἀνυψώθην.

V. 17 [19] > βλαστήσασα + ἐβλάστησα.

V. 25 > Φισων + Φεισων.

V. 28 > οὕτως.

V. 30 > ἐξῆλθον + ἐξελθών.

V. 32 [33] > παιδείαν + σοφίαν.

Cap. 25. V. 3 [5] > συναγίοχας + συναγίοχε.

V. 7 [9 f.] > σου + αὐτοῦ. > εὕροις + εὕροι.
> ὑπονοήματα + χρήματα.
+ (καρδία) μου. + (γλώσσης) μου.

V. 8 [11] > μακάριος ὁ συνοικῶν γυναικὶ συνετῇ.

V. 11 [14] > φόβος Κυρίου ὑπὲρ πᾶν ὑπερέβαλεν. (Der Stichos ist ausgefallen infolge Abirrens des Auges von 'OTE M̄ΠΓ'OEIΣ in V. 10 II auf 'OTE M̄ΠΓ'OEIΣ in V. 11 I.)

V. 14 [16] > ἐπαγωγήν + ἐπαγωγάς. (Gr. hat conformirt.)

V. 16 [18] + (πονηρᾶς) καὶ θυμώδους.
V. 17 [19] > σάκκον (= B; ἄρκος ℵ. A).
> τὴν ὅρασιν + τὸ πρόσωπον.
V. 19 [21] + ὡς (ἀνάβασις).
V. 24 [27] > ἀποθνήσκομεν + ἀποθανούμεθα.
V. 25 [28] > ἐξουσίαν + παῤῥησίαν.

Cap. 26. V. 1 > τῶν ἡμερῶν + τῆς ζωῆς.
V. 4 > δέ.
V. 5 > διαβολήν + διαβολή. > ἐκκλησίαν + ἐκκλησία.
> καταψευσμόν + καταψευσμός.
V. 6 > καρδίας.
V. 9 > πορνεία + πορνία.
V. 10 > ἀδιατρέπτως + ἀδιαστρέπτῳ (ℵ. In B liegt Dittographie des folgenden σ vor. Vgl. ἀδιατρέπτῳ A). > εὑροῦσα + εὕρῃ.
V. 15 + (ψυχῆς) αὐτῆς.
V. 16 > κάλλος ἀγαθῆς γυναικός + καλὴ γυνή.
> αὐτοῦ + αὐτῆς.
V. 29 [22] > μόλις + μόγις.

Cap. 27. V. 1 > γάρ.
V. 6 > καρδίας + καρδίαν.
V. 10 > θύραν + θήραν (θύραν scheint aus Gen. 4, 7 [hebr. Text] zu stammen). > ἁμαρτία + ἁμαρτίαι (ℵ. A. 23. 55 al.). > ἄδικα + ἀδικίαν.
V. 12 > διανοουμένου + διανοουμένων.
V. 14 > αὐτῶν + αὐτοῦ (αὐτῶν ist durch ὠτίων veranlasst).
V. 20 > μακρὰν (ἀπέστη).
V. 22 u. 23 > ὕστερον δὲ διαστρέψει τὸ στόμα αὐτοῦ. > entweder διανεύων ὀφθαλμῷ τεκταίνει κακά, καὶ οὐδεὶς αὐτὸν ἀποστήσει ἀπ' αὐτοῦ oder καὶ οὐδεὶς αὐτὸν ἀποστήσει ἀπ' αὐτοῦ· ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν σου γλυκανεῖ στόμα σου. (Da nur Trümmer des Textes erhalten sind, lässt sich nichts Sicheres ermitteln.)
V. 24 > καὶ ὁ Κύριος μισήσει αὐτόν.

V. 27 > πόθεν + ποῦ.

V. 30 > ἐγκρατὴς ἔσται + ἐγκρατήσεται (? B*fort. C. 307).

Cap. 28. V. 7 + (τῷ πλησίον) σου. + (Ὑψίστου) ἀφές. > καὶ ταῦτα + μή. > ἄγνοιαν.

V. 8 > ἐλαττώσεις ἁμαρτίας + οὐχ ἁμαρτήσεις. > γάρ.

V. 10 > κατὰ τὴν ἰσχὺν τοῦ ἀνθρώπου ὁ θυμὸς αὐτοῦ ἔσται.
καὶ κατὰ τὸν πλοῦτον ἀνυψώσει ὀργὴν αὐτοῦ,
καὶ κατὰ τὴν στερέωσιν τῆς μάχης ἐκκαυθήσεται.

(Ist ausgefallen infolge Abirrens des Auges von dem Schlusse von St. I auf den von St. IV [ἐκκαυθήσεται beidemal]. Beachte auch das jedesmalige κατὰ τήν im Anfange der zwei Stichen.)

V. 12 [13] + εἰς (σπινθῆρα). > ἐκπορεύεται + ἐξελεύσεται. > (στόματός) σου.

V. 13 [14] > καταρᾶσθε + δεῖ καταράσασθαι. > ἀπώλεσαν + ἀπώλεσεν.

V. 14 [15] > τρίτη + δισσή. > οἰκίας μεγιστάνων + μεγιστάνας οἰκίας (Gen. N̄'ENNOK' N̄HÏ).

V. 15 [16] > τρίτη + δίσση.

V. 18 > πολλοὶ ἔπεσαν ἐν στόματι μαχαίρας,
καὶ οὐχ ὡς οἱ πεπτωκότες διὰ γλῶσσαν.

V. 19 II ist nämlich zu ergänzen [ΠΕΤΕ M̄ΡΕΦ'] ΒΩΚ 'M̄ ΠΕΦ'Κ'ΩΝΤ̄. Dann ist aber der erste Stichos des Gr. (μακάριος ὁ σκεπασθεὶς ἀπ' αὐτῆς) unentbehrlich. Es kann also nur V. 18 nicht gelesen sein.

V. 24 [26] + (χρυσίον) σου.

Cap. 29. V. 3 > σου.

V. 4 > ὡς.

V. 5 > χεῖρα + χεῖρας. > χρόνον.

V. 6 [7—8] > μόγις + μόλις. > καὶ λογιεῖται αὐτὸ ὡς εὕρεμα (ist Zusatz nach V. 4). > δέ. > οὐ (fehlerhaft aus V. 7). > κατάρας καὶ λοιδορίας ἀποδώσει αὐτῷ (ist eine den folgenden Stichos erläuternde Zuthat).

V. 8 [11] + μὴ (παρελκύσῃς).

V. 12 [13] > ἐκ πάσης κακώσεως + ἐν πάσῃ κακώσει. > ταμείοις + ταμίοις.

V. 14 [17] > καί + δέ.

V. 18 [20 f.] > ἐργολαβείας + ἐργολαβίας.

V. 19 [22] > ἐμπεσοῦται + ἐμπέσοι (296. 308). > ἐμπεσών + ἐμπεσεῖται.

V. 20 [23] > μή + μήποτε.

V. 23 [26] > ἐπὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ + ἐπὶ τούτῳ ὅ σοί ἐστιν (Gr. aus V. 22). > καὶ ὀνειδισμὸν οἰκίας σου μὴ ἀκούσῃς (= B).

V. 25 [28] > ξενιεῖς + δώσει τιμήν.

Cap. 30. V. 2 > ὀνήσεται + αἰνεθήσεται.

V. 7 > ψυχῶν + ψυχῆς (Pl. ist Conformirung mit υἱῶν).

V. 12 > σκληρυνθείς + μεγαλυνθείς.

V. 13 > σου + αὐτοῦ.

V. 16 > περὶ βρωμάτων.

V. 17 > ἤ + καί.

V. 18 + περὶ βρωμάτων (i. A.). > θέμα βρωμάτων + καὶ βρώματα.

V. 23 > μακράν. > ἀπέκτεινεν + ἀπώλεσεν.

Cap. 33. V. 13 b [11]. Auch der Kopte hat die durch Umstellung eines Blattes veranlasste verkehrte Ordnung der griechischen Codices von 30, 25 bis 36, 16 a. Kap. 30, 25 bis 33, 13 a ist einzusetzen nach 36, 16 a. Dadurch rückt 33, 13 b bis 36, 16 a an seine ursprüngliche Stelle nach 30, 24.

Cap. 34. V. 2 > ὕπνον + ὕπνος.

V. 10 > κακά + κακίαν (248. Cpl.).

V. 13 [14] > διὰ τοῦτο ἀπὸ παντὸς προσώπου δακρύει.

V. 15 [16] > νόει τὰ τοῦ πλησίον ἐκ σεαυτοῦ.

V. 21 [23] > καὶ εἰ + εἰ δέ. > μεσοπορῶν + καὶ ἔμεσον. > ἔργοις + λόγοις.

V. 22 [24 f.] > ἐντρεχής + τραχύς.

V. 29 [32] > ἐν ἐρεθισμῷ καὶ ἀντιπτώματι (vgl. V. 30).
V. 30 [33] + (εἰς πρόσκομμα) ἐν ἐρεθισμῷ καὶ ἀντιπτώματι (vgl. V. 29).

Cap. 35. V. 1 > οὕτω.
V. 5 > συμποσίῳ + συμποδίῳ (auf eine andere Etymologie deutend?)
V. 9 > ἑτέρου λέγοντος + ἐν τῷ τόπῳ τῶν γερόντων.
V. 12 > καὶ μὴ ἁμάρτῃς + καὶ μὴ ἁμαρτίαν καὶ λόγον ὑπερήφανον.
V. 14 + (ὀρθρίζοντες) πρὸς αὐτόν (sc. κύριον).
V. 15 + (ὑποκρινόμενος) ἐν αὐτῷ (aus 36, 2).
V. 18 > καὶ τῆς ἀφροσύνης αὐτοῦ ἐλεγθήσεται (= B und allen griechischen Handschriften. Nur Vet. Lat. hat den Stichos erhalten. Der Ausfall ist veranlasst durch Abirren des Auges von dem ἄνευ βουλῆς in V. 18, St. III auf das in V. 19, St. I).

Cap. 36. V. 1 > πειρασμῷ + πιρασμῷ.
V. 3 > δικαίων + δηλῶν. (Dass so die Vorlage hatte, folgt aus der Umschreibung durch ὡς ἐρωτῶν αὐτὸν αὐτοῦ ἀποκρινομένου [N̄ΘE M̄Π ET OYΣXINE M̄MOΦ' EΦ'Γ'Ω M̄MOΦ'].)
V. 4 + τότε (ἀποκρίθητι).
V. 6 + ὡς (ἵππος). > ὡς + ὧς. > εἰς ὀχείαν + ἐν χαρουχίῳ.
V. 9 > ἀριθμός + ἀριθμούς. > καί (2°).

Cap. 30. V. 25 [26] > die Stellung der Stichen a b c + a c b.
V. 29 [30] + ἐν (πάσῃ).
V. 31 [32] > ὑπεράγων + ὑπεράνω.
V. 33 > χορτάσματα + χόρτασμα (A. 254).
V. 38 > κἂν + ἐάν.
V. 39 [38 f.] > σεαυτόν + ἀδελφόν. > ὅτι ... ἐπιδέῃσις αὐτῷ + καὶ ... ἐπιδῆσον αὐτόν σοι.

Cap. 31. V. 2 > οὕτως ὁ ἐπέχων ἐνυπνίοις.
V. 3 > κατὰ τούτου + κατὰ τοῦτο. (Dass die Vorlage

so lautete, folgt aus der Erklärung τούτῳ ὅμοιον [ΕΡΕ ΠΑΪ ΤΝ̄ΤΩΝ ΕΠΑΪ].)

V. 4 > ἀπὸ ψευδοῦς + ἐν ψεύδει.

V. 7 + (πολλοὺς) γάρ.

V. 9 > πεπαιδευμένος + πεπλανημένος.

V. 16 [14] > οὐ μή + οὐδέν.

V. 19 [16 f.] > ἀπὸ καύσωνος + ἐν καύσωνι. > ἀπὸ μεσημβρίας + ἐν χρόνῳ μεσημβρίας. > φυλακὴ ἀπὸ προσκόμματος καὶ βοήθεια ἀπὸ πτώματος.

V. 21 [19] > ἐξ ἀδίκου + ἐν ἀδικίᾳ.

V. 24 [22]. Cp. stellt V. 25 vor V. 24. In V. 24 > Stellung a b + b a.

V. 30 [27] + εἷς (βαπτιζόμενος). > πάλιν (ist aus V. 31).

Cap. 32. V. 14 > ganz (μὴ δωροκόπει, οὐ γὰρ προσδέξεται).

V. 15 [11] > καὶ μὴ ἔπεχε θυσίᾳ ἀδίκῳ.

V. 17 [13] > ἱκετίαν + δουλείαν.

V. 18 [14] > σιαγόνα + σιαγόνας.

V. 22 [17 f.] > δικαίως + δικαίοις. > καὶ ὁ Κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ.

V. 24 [20] > ἕως ἀνταποδῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ (ist ausgefallen durch Abirren auf den Schluss des folgenden Stichos [τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰ ἐνθυμήματα αὐτῶν]).

V. 26 [22] + ὡς (ὡραῖον).

Cap. 33. V. 5 [4] + (ἐπέγνωμέν) σε.

V. 7 > ganz (δόξασον χεῖρα καὶ βραχίονα δεξιόν).

V. 10 [7] + (τὰ μεγαλεῖά σου) ἐν ὀργῇ πυρός.

V. 11 [8] > ἐν ὀργῇ πυρός + μὴ (σωζόμενος). > die Stellung der Stichen a b + b a.

V. 13 a [10] > πάσας + τάς.

Cap. 36. V. 16 b [18 b] > κατακληρονομήσεις + κατεκληρονόμησα.

V. 17 [19] > Κύριε.

V. 18 [20] > πόλιν (2°) + τόπον.

V. 21 [23] + (ὑπομένουσίν σε) Κύριε. (Aber spätere Zuthat. „ΠΓ'ΟΪΣ serius add.“, de Lagarde.)

V. 22 [24] + (ὅτι) σύ.
V. 24 [27] > συνετή + συνετῶν.
V. 26 [29] > θυγάτηρ θυγατρός + γυνὴ γυναικός.
V. 27 [30] > ἀνθρώπου.
V. 30 [33] > οὐκ.
V. 31 [34] > σφαλλομένῳ + ἀφαλλομένῳ.

Cap. 37. V. 1 > αὐτῷ.
V. 4 > φίλου + φίλῳ αὐτοῦ.
V. 5 + καὶ (ἐναντί) [Cpl. Vet. Lat.].
V. 7 > ἐξαίρει + ἐξαρεῖ.
V. 12 [17] > ὃς ἐν τῇ ψυχῇ + ἡ ψυχή. (Wie der Kopte weiter las, ist bei dem verstümmelten Zustande des Textes nicht mehr zu eruiren.) > ἄν.
V. 13 [19] > καὶ βουλὴν καρδίας στῆσον.
V. 14 [20] > ἐπὶ σκοπῆς + ἐπισκοποῦντες (ursprünglich; ἐπὶ σκοπῆς ist durch ἐπὶ μετεώρου veranlasst).
V. 17 [23] > καρδίᾳ + καρδία.
V. 20 [26] > τροφῆς + τρυφῆς.
V. 30 [36] > ἐν πολλοῖς γὰρ βρώμασιν + ἐκ πολλῶν γὰρ βρωμάτων. > χολέρας + χολῆς. > πόνος + νόσος.

Cap. 38. V. 1 > τιμαῖς αὐτοῦ. (Wenigstens muss nach der Grösse des Raumes etwas gefehlt haben. Und da erscheint mit Rücksicht auf das Fehlen dieser zwei Worte in ℵ[c.a]. H. 106. 296. Vet. Lat. Syr. Ar., sowie bei *Clem. Al.* Paed. 2, 8, ihr Fehlen beim Cp. am wahrscheinlichsten.)
V. 2 > Ὑψίστου + Κυρίου θεοῦ. > παρὰ βασιλέως + ὡς βασιλεύς.
V. 5 > οὐκ + μή.
V. 7 > αὐτοῦ + αὐτῶν.
V. 8 > συντελέσῃ + συντελέσθῃ.
V. 16 > τέκνον. > (κατὰ) δέ + καὶ (κατά).
V. 17 [18] > χάριν διαβολῆς.
V. 19 [21] > ἐν ἀπαγωγῇ + ἐν πόνοις (ἐπαγωγῇ ℵ. A. al.). > παραβαίνει + παραμένει. > κατὰ καρδίας

+ εἰς καρδίαν αὐτοῦ (αὐτοῦ wird aber kaum der Vorlage angehören; vgl. S. 26).
V. 22 [24] > ὅτι τὸ κρίμα αὐτοῦ + τὸ κρίμα μου ὅτι.
V. 23 [25] > ἐν αὐτῷ + ἐπ' αὐτῷ.
V. 25 [27] > αὐτῶν (2°) + αὐτοῦ.
V. 28 [32—35] > ἄργῳ σιδήρῳ + ἔργον σιδήρου. > πήξει + τήξει.
V. 30 [38—39] > χάρισμα + χρίσμα. + (καρδίαν) αὐτοῦ.
V. 33 [42—43] > δικαιοσύνην + παιδείαν. > die Stichenstellung a b c + a c b.

Cap. 39. V. 2 [3] > διηγήσεις + διήγησιν.
V. 4 [5—6] > ἡγουμένου + ἡγουμένων.
V. 6 [9—10] > αὐτός + αὐτοῦ.
> ἐμπλησθήσεται + ἐμπλήσει αὐτόν.
V. 11 [15] > ἐμποιεῖ + ἐμποιήσει.
V. 12 [16] + (ἔτι) δέ.
V. 14 [18 f.] + (ἔργοις) αὐτοῦ.
V. 19 [26] > κρυβῆναι + κρυπτόν (Hb. Syr. Lat.).
V. 20 [27] > οὐθέν + οὐκ (Hb. א*. Syr. Ae.).
V. 21 [28] > χρείας + χρίαν (H. א. A. C. 55. 106. 155. 157. 248. 254. 296. 307. Sh. Ae. Cpl.).
V. 22 [29] > ξηράν + γῆν (Hb. [חבל]. Ae. Syr. [עלמא]).
V. 23 [30] + (ἔθνη) πάντα.
> ὀργήν + ὀργή (Hb. C. Lat. Ae.).
V. 26 [23] > ἅλα + ἅλς (ἅλα entstand durch γάλα. Beide Worte standen jedenfalls ursprünglich wie jetzt noch im Hb. auch im Gr. am Ende je eines Stichos. Für ἅλς zeugen Hb. Syr. Sh. Ae.).
> μέλι καὶ γάλα + γάλα καὶ μέλι (Hb. Syr. א. 106. 157. 248. 253. 307. Sh. Cpl.).
V. 31 [38] > χρείας + χεῖρας (A. Cpl.).
> ἐν τοῖς καιροῖς + ἐν καιρῷ (Hb. Ae.).
> ἐντολῇ + ἐντολαῖς (Lat.).
V. 35 [41] > ὑμνήσαμεν + ὑμνήσατε (Hb. B[b]. א. A. C. Sh. Lat. Ae. ed. Rom. Syr.).

Cap. 40. V. 1 > ἐπὶ ταφῇ + ἐπιταφῆς (A. C. Syr. Lat. Ae. [Hb. שובו = ἐπιστροφῆς]).

V. 2 > τοὺς διαλογισμοὺς καὶ φόβον + οἱ διαλογισμοὶ καὶ φόβος (Syr. Ae. [sc. Nom.]).

V. 4 > ὑάκινθον + ὑακίνθινον (א. A. 23. 55. 106. 157. 248. 307. Sh. Cpl. [Hb. hat צניף]).

V. 6 > ἐν ὕπνοις + ἐν ἐνυπνίοις (Hb[2] [בחלמות, Hb[1] בהלות], Armen. nach Edersheim).

V. 9 [11] > αἷμα καὶ ἔρις + ἔρις καὶ αἷμα (א. Ae. [rixa et pernicies]).

+ (ῥομφαία,) δεσμοὶ καὶ λιμὸς καὶ σύντριμμα καὶ μάστιγες (א*. [doch ἐπαγωγαί statt δεσμοί und ohne καί vor σύντριμμα], ebenso Lat. [oppraessiones, famis et contritio et flagella]. ἐπαγωγαί, λειμὸς καὶ σύντριμμα καὶ μάστιξ B[a. b. mg. sup.], א[c. a.]. A. C. Sh. Ae. ἐπαγωγαὶ λιμοῦ [H.] καὶ συντρίμματος καὶ μάστιγος 248. Cpl. שד ושבר רעה ומות hat Hb.).

V. 11 [13] > ἀναστρέφει + ἀναστρέψει (Hb. A. Lat.).
> ἀνακάμπτει + ἀνακάμψει (Lat. Ae.).

V. 17 [19] > παράδεισος + παράδισος (Lat.).

V. 18 [20] > αὐτάρκους.
> καὶ ὑπὲρ ἀμφότερα + ὑπὲρ αὐτὸν δέ (Lat. [et in ea]).

V. 19 [21] > καί (2°) + δέ.

V. 20 [22] > σοφίας + καὶ σοφία (Hb. hat אהבת דודים).

V. 22 [24] > χλόην + χλόη (Hb. C. 157. 296. 307. Syr. Lat. Ae.).

V. 25 [27] > πόδα + ἄνθρωπον.
> γονή + βουλή (B[a. b]. א. A. C. Sh. ed. Rom. Syr. Lat. Ae.).
> εὐδοκιμεῖται (Syr. Lat. Ae.).

V. 26 [29] + ἐν (φόβῳ) (Hb. [Hb.[1] [ב]יראת; Hb.[2] ביראת]. א. A. C. H. 55. 106. 155. 157. 248. 253. 307. Sh. Cpl. Syr. Lat.).

V. 27 [30] > πάσαν δόξαν + πάντα.
> ἐκάλυψαν + ἐκάλυψεν (א. A. 55. 106. 157. 248. 253. 254. 296. 307. Sh. Cpl.).

Cap. 41. V. 2 + ὡς (καλόν) (Hb. [האח למוה כי טוב]. א c. a. 253. Sh. Lat. Syr. Vgl. V. 1).
V. 5 > γίνεται + γενήσεται (Ae.).
V. 9 + ἔτι (ἐάν 2°).
V. 11 > ἁμαρτωλῶν οὐκ ἀγαθόν + ἀνθρώπων ἀγαθῶν οὐκ (Hb. [שם חֶסֶד]. Syr. Vgl. auch ἀγαθὸν οὐκ in א c. a).
> σώμασιν + σώματι (Hb. [lies גְּוִיָּתוֹ]. א*. [σώμασιν א c. a]. Lat. Ae.).
V. 14 > δέ (Hb. א c. a. 248. Cpl.).
V. 16 > ἐν πίστει + ἐν παντί (= N̄ΣΟΠ ΝΙΜ. Die Lesart des Cp. ist für Gr. als ursprüngliche anzusehen. Die Entstehung der gewöhnlichen Lesart ἐν πίστει zeigt א* noch mit der Lesart ΕΝ ΠΑΣΤΕΙ. Aus ursprünglichem ΠΑΝΤΙ wurde ΠΑΣΤΙ, hieraus ΠΙΣΤΕΙ. Zur Vertauschung von N und Σ vgl. 43, 6. Hb. hat ולא כל הַכְלָם נבחר).
V. 20 > ἑταίρας + ἑτέρας (א. A. C. 155. 307).
V. 22 [25] > λόγων + λόγου (א. A. C. 106. 155. 157. 296. 307. 308. Ae. Hb. mg.).

Cap. 42. V. 1 > ἀκοῆς + ὃν ἤκουσας (Hb. [תשמע]).
V. 2 > περὶ κρίματος + ἐν κρίματι.
V. 5 > ἀδιαφόρου + διαφόρου (Hb. mg. [תמורת]. א. A. C. 155. 157. 307. Ae. [? „de omnibus, quae tibi utilia sunt et tibi prosunt"]).
V. 7 > παντί + πάντα (Hb. א. A. C. 23. 55. 106. 155. 157. 248. 253. 254. 296. Sh. Cpl. Lat. Ae.).
V. 8 > πρὸς νέους + περὶ πορνείας (Hb. 23 [πορνίας]. 253. 307. Sh. Ae.).
V. 11 [14] > λαλιὰν ἐν πόλει καὶ ἔκκλητον λαοῦ. (Wird dadurch ausgefallen sein, dass der Blick von dem Verbum in St. I [ποιήσῃ σε] auf das in St. IV angeknüpfte fiel [καὶ καταισχυνεῖ σε], wobei St. III übersehen wurde.)
> πολλῶν + πολλῷ.
V. 13 [16] > γυναικός (2°) + ἀνδρός.

V. 15 [18 f.] + als 4. Stichos: καὶ γέγονεν εὐλογία τῶν χριμάτων αὐτοῦ (א c. a. Hb. hat ופועל רצונו לקחו. Vgl. Syr.).

V. 16 [20] > αὐτοῦ (1°) + Κυρίου (Hb. א c. a. A. C. 23. 55 [106 ex corr.]. 155. 157. 248. 253. 296. 307. Sh. Syr. Lat. Ae.).

V. 18 [22 f.] > αὐτῶν + αὐτῆς.

> διενοήθην + διενοήθη (Hb. א. A. Sh. ed. Rom. Lat. Ae.).

> εἴδησιν + συνείδησιν (א. [συνίδησιν]. C. 55. 155. 254. 296. 307. [308 „ut videtur"]).

V. 21 [26] > καὶ ἕως + ὅς (A. C. 55. 106 155. 157. 248. 254. 296. 307. Sh. Cpl. Lat. Ae. [ἥ, auf σοφία bezogen]. ὡς א. 23. 253 [Hb. hat אחד הוא. Danach wird ἕως als Corruptel von εἷς anzusprechen sein]).

V. 23 [29] > ὑπακούει + ὑπακούσει (Hb. Ae.).

Cap. 43. V. 4 > φυλάσσων + φυσῶν (Hb. [כור נפוח] א c. a. Sh. Ae. ed. Rom. Syr.).

V. 6 > ἐν πᾶσιν + ἔργα πάντα.

> ἀνάδειξιν + ἀνάδειξις (vgl. zu 41, 16). (Sh. Syr. Lat. Ae. [Hb. hat wenigstens auch den Nom.])

V. 9 [10] > κόσμος φωτίζων + κοσμῶν φωτίζοντας (zu TAMIO = κοσμεῖν vgl. 42, 21). (Vgl. κόσμον φωτίζων in 23. Lat. Ae.)

V. 10 [11] > ἁγίοις + αὐτοῦ (ἁγίου א. A. C. Sh. ed. Rom. Lat. אל im Hb.). Siehe Th. Q.-S. 1898 S. 98.

V. 13 [14] > κατέπαυσεν + κατέσπευσεν (B a. b. A. C. ed. Rom. Lat. Ae. [Hb. hat תתוה]).

V. 14 > Stichenstellung a b + b a.

V. 16 f. > Stichenstellung a b c d e f + c a b d e f (23. 106. 157. 248. 253. Sh. Cpl.).

> ὀπτασίαις + ὀπτασίᾳ (א. A. C. 55. 106. 155. 157. 248. 253. 254. 307. 308. Sh. Cpl. Lat.).

> φωνή + φωνῇ.

> ὠνείδισεν + ὠδίνησεν (Hb. A. ed. Rom.).

> καὶ συστροφή + ἐν συστροφῇ.

+ (θελήματι) αὐτοῦ (Hb. mg. א. A. C. H. 55. 106. 155. 157. 248. 253. 254. 296. 307. 308. Sh. Cpl. Lat. Ae.).

V. 20 [22] > ἀφ' ὕδατος + ἐφ' ὕδατος (א. A. 155. 296. 307. Sh. Ae.).

V. 22 [24] > ἀπαντῶσα.

V. 25 [27] > κτίσις κτηνῶν (Ae. kommt nahe; > κτηνῶν).

V. 26 [28] > εὐωδία + εὐοδία (Hb. [יצלח] א. C. Sh. [vgl. εὐοδοῖ ὁ ἄγγελος αὐτοῦ 248. Cpl.] Lat. [itineris finis]; vgl. auch Ae.).

V. 27 [29] > ἐροῦμεν + ὁρῶμεν (vgl. V. 32).

V. 28 [30] > ἰσχύσωμεν + ἰσχύσομεν (A. [ἰσχύομεν א.]. 106. 157. 248. 254. Cpl. Lat. Ae.).

> ὁ (μέγας) (Hb. 106. 157. 248. Sh. Cpl.).

V. 30 [32] > ὑπερέξει + ὑπερέχει.

V. 32 [35] > Stichenstellung a b + b a.

Cap. 44. V. 1 > δή.

V. 3 > βασιλεύσονται + βασιλεύοντες (Hb. [vgl. βουλεύοντες 55. 106. 155. 157. 248. 254. Cpl., βουλευταί Ae. 296. 308. Sh., βουλευεταί A., prudentia sua praediti Lat.]).

> προφητείαις + προφήταις (א*. 23. 155. 253. 308. Sh. Lat.).

> ταῖς βασιλείαις + τῇ βασιλείᾳ (Hb.).

V. 4 [5] + ἐν (συνέσει) (Hb. [במחקרותם] א. H. 23. 55. 248. Sh. Ae. Cpl.).

> λαοῦ (1°) + λαῶν (Hb. Ae.).

> γραμματείας + γραμματεῖς (Hb. [רוזנים]. Ae.).

V. 10 [11] > (δικαιοσύναι) αὐτῶν (Hb. [תקותם]. 248. Sh. Cpl. Syr. [טיבותהון]).

V. 12 > καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν δι' αὐτούς (Hb. [> auch ἐν ταῖς διαθήκαις ἔστη σπέρμα αὐτῶν]. 106 und Ae. [> auch ἕως αἰῶνος μένει σπέρμα αὐτῶν]).

V. 14 + (γενεὰς) γενεῶν (Hb. [לדור ודור], ebenso 248. Cpl. Lat. [„in generationes et generationes",

Lat. Rom. dagegen „in generationem et generationem“]. Syr. [מן דר לדר]).

> τὸ σῶμα + τὰ σώματα (א. A. 55. 106. 155. 157. 248. 253. 254. 296. Sh. Cpl. Lat. Syr.).

V. 15 [14] > σοφίαν αὐτῶν διηγήσονται λαοί. Vgl. 39, 10 (Hb. im Texte [> auch καὶ τὸν ἔπαινον ἐξαγγέλλει ἐκκλησία]. Syr.).

V. 17 [16 f.] > Stichenstellung a b c d + a b d c. (Nachdem διὰ τοῦτο [St. III des Gr.] geschrieben war, irrte das Auge ab auf ἐγένετο κατακλυσμός, das so statt ἐγενήθη κατάλιμμα τῇ γῇ geschrieben wurde. So fiel St. III aus, und St. IV erhielt διὰ τοῦτο statt ὅτε [א c. a. A. 55. 106. 155. 157. 254. 296. 308. Lat. Ae.]. Später ist St. III wieder eingesetzt, in der Vorlage des Cp. aber an anderer Stelle. Ohne St. III bieten den Text א. 23. 248. Cpl.)

V. 18 > διαθῆκαι — ἐτέθησαν + διαθήκη — ἐτέθη (vgl. indes § 6). (Hb. [באות ist natürlich Schreibfehler für ברית].)

V. 19 + (ὅμοιος) αὐτῷ (A. Sh. Lat. Ae.).

+ (δόξῃ) αὐτοῦ (Hb. H. 248. Cpl. Syr.).

V. 22 f. [44, 25 bis 45, 1] > εὐλογίαν — διαθήκην καὶ κατέπαυσεν + εὐλογία — διαθήκη κατέπαυσαν (Syr.).

> ἐξ αὐτοῦ + ἐξ αὐτῶν (Ae.).

+ (ὀφθαλμοῖς) πᾶσιν. (Durch Dittographie veranlasst. Es folgt πάσης.)

Cap. 45. V. 4 [6] + (ἡγίασεν) αὐτόν (א. H. 55. 106. 157. 248. 253. 254. Sh. Cpl. Lat. Ae.).

V. 7 [11 f.] + (ἔστησεν) πρὸς (αὐτόν). (Ist aus 44, 18.) (αὐτῷ A. Sh. ed. Rom. Lat. Ae.)

> περιστολήν + στολήν (ed. Rom.).

V. 8 [13] + ἐν (σκεύεσιν) (Hb. [בכבוד ועוז]. א. Sh. Cpl. Syr. Lat. Ae.).

V. 9 [14] > ἐκύκλωσεν αὐτόν + ἐν.

V. 13 [22]. Cp. zieht ὡραῖα zu V. 12. (Hb. [יופי] ed. Rom. Ae.)

V. 13 [22] > ἐνεδύσατο + ἐνδύσεται (Hb.).
V. 14 [23] > αὐτοῦ + αὐτῶν (א. 23. 248. Sh. Cpl.).
V. 15 [24—26] + (χεῖρας) αὐτοῦ (Hb [את ידיו]. א c. a. H. 248. Cpl. Syr. Lat. [αὐτῶν Ae.]).
+ (ὀνόματι) αὐτοῦ (Hb. א c. a. Sh. ed. Rom. Syr. Lat. Ae.).
V. 16 [27] > κάρπωσιν.
V. 17 [28] > διαθήκαις + διαθήκῃ (Hb.).
V. 18 [30] > Αβειρων + Αβιρον (Lat.).
> οἱ περί + οἱ τοῦ (Hb. Sh. [דבית ד']. Ae. Syr.).
V. 19 [31] + ἐν (αὐτοῖς) (א. 106. 157. 248. 253. Sh. Cpl. Ae.).
> συνετελέσθησαν + συνετέλεσεν αὐτούς (Hb. Ae. Syr. [ואוקד אנון בנורא]).
V. 20 [33] > πρωτογεννημάτων + πρώτοις γενήματος (א c. a. [א*. πρῶτον γενήματος]).
> ἐμέρισεν αὐτοῖς (Syr. Ae.).
> πλησμονήν + ἐν πλησμονῇ (א. A. 55. 248. 254. Cpl. Lat.).
V. 23 [37] > τροπῇ + ὀργῇ (Hb. [בפרץ; vgl. Ps. 106, 23]. Sh. u. Syr. [בתורעתא = בפרץ]).
> στῆσαι αὐτόν + καὶ ἔστη (Hb. Sh. Ae.).
V. 24 [38 f.] > προστάτην + προστατεῖν (Hb. 106. 157. 254. Ae. [?]).
> λαῷ + λαοῦ (א c. a. 23. 106. 155. 253. Lat.).
> εἰς τοὺς αἰῶνας + εἰς τὸν αἰῶνα (Hb. 248. Cpl. Syr. Lat. Ae.).
V. 25 [40] > βασιλέως υἱοῦ + υἱοῦ βασιλέως.
> διαθήκην + διαθήκη (Hb. Sh. Lat.).
V. 26 [42] > αὐτῶν (3°) + γενεῶν (Hb. [לדורות עולם]. Syr. Ae.).
> τὴν δόξαν + ἡ δόξα (Hb.).

Cap. 46. V. 1 + υἱός (Ναυη) (Hb. [בן נון]. A. 23. 106. 155. 157. 254. Sh. Syr. Ae. [ὁ Ναυη א*. ὁ τοῦ N. א c. a.]).
V. 2 [4] + ἐν (τῷ ἐκκλῖναι) (Hb. א c. a. 155. 157. 248. 253. Cpl. Syr. Ae.).

V. 5 [7] > αὐτῶν + αὐτοῦ (Hb. א. A. 55. 106. 157. 248. 253. 254. Cpl. Syr. Lat. Ae.).
> μέγας (Syr.).

V. 6 [8] > πόλεμον + πολέμιον (Cp. las meines Erachtens πολέμιον in seiner Vorlage und gab dieses Adjectiv durch den adverbialen Ausdruck ἐν πολέμῳ wieder; vgl. S. 20. Möglicherweise könnte aber auch das Object πόλεμον durch einen adverbialen Ausdruck übersetzt sein). (Lat. Ae. Syr.)

V. 7 [10] > Ιεφοννη + Ιεφονη (248. Cpl.).
> ἐχθροῦ + αὐτῶν (> ἐχθροῦ א*. > ἐχθροῦ + ἐκκλησίας Hb. 23. 248. 253. Sh. Cpl. Syr. [עמא]).

V. 12 [18] > ἀντικαταλλασσόμενον + ἀντικαταλλάσσοι (Hb. א*).

V. 13 [19 f.] + (αὐτοῦ 1°) Σαμουηλ (Hb. א. A. C. Sh. Lat. Ae. ed. Rom. Syr.).
> βασιλέα + βασιλείαν (Hb. A. C. [βασιλείας]. 248. Sh. Lat. Cpl. ed. Rom. Syr.).

V. 15 [21] > ἐν πίστει (2°) + ἐν ἐνυπνίῳ (ἐν πίστει ist aus St. I). (Vgl. בדברו des Hb., ἐν ῥήματι αὐτοῦ in 23. 55. 248. 253. 254. 296. Sh. Cpl., ἐν ῥήμασιν αὐτοῦ in א. A. C. 106. 155. 157. Lat.)

V. 16 [22] > Κύριον (vgl. V. 5, wo δυνάστης durch Κύριος τῶν δυνάμεων = ΠΓ'ΟΕΙΣ $\overline{\text{NN}}$K'OM gegeben ist. So auch hier). (Hb. קרא אל אל.)
+ (θλίψαι) αὐτόν (Hb. H. 248. Sh. [כד אליץ הוא]. Cpl. Ae. Syr.).

V. 18 [24] > Τυρίων + τυράννων. (Im Gr. vielleicht falsche Auflösung der Abkürzung $\overline{\text{TYP}}$. Vgl. z. B. $\overline{\text{KY}}$ 42, 16 f., ΔΑΔ im א* 47, 1. Möglicherweise hat aber die Variante auch ihren Ursprung in der Auffassung des hebräischen Textes. Hb. hat ניציבי צר.)

V. 20 [27] > ὑπνῶσαι + ἀποθανεῖν (Hb. Sh. Lat. [dormivit]. Ae. Syr.).

Cap. 47. V. 1 > τοῦτον + τοῦτο (C. Lat. [Lat. R. post haec]. ed. Rom.).

V. 5 [6 f.] > γάρ (C).

+ (ἄνθρωπον) δυνατόν (Hb. [יודע מלחמות]. B [a. b]. א. A. C. Sh. Lat. Ae. ed. Rom. Syr. [δυνάστην 155]).

> πολέμῳ + πολέμοις (Hb. [יודע מלחמות]).

V. 6 [8] + (μυριάσι) μυριάδων.

V. 9 [11] > αὐτῶν + αὐτοῦ (248. Cpl.).

V. 13 [17] > Σαλομων + Σολομων (א. A. H. [ὁ Σ.]).

V. 18 [23] > ἐπλήθυνας (Syr.).

V. 19 [24] > τῷ σώματι + τοῖς σώμασι. (Die auffällige Variante wird auf einen Schreibfehler zurückzuführen sein, indem unter dem Banne des vorhergehenden Plurals NE'IOME und des unmittelbar vorhergehenden 'N für den Singular ΠΕΚΣΩΜΑ der Plural ΝΕΚΣΩΜΑ geschrieben ist.)

V. 20 [26] > κατενύγην + κατανυγήν (Hb. [אנחה]. Vgl. auch κατανυγῆναι 106. 248. Cpl. Lat.).

V. 23 [31] > ἐκ βουλῆς + ἐν βουλῇ (Hb. Syr. Lat. Ae.).

+ (πατέρων) αὐτοῦ (א. A. 55. 106. 155. 157. 254. 308. Sh. Lat. Ae.).

V. 25 [34] > ἐξεζήτησαν + ἐξεζήτησε (Hb. Syr. Lat.).

Cap. 48. V. 2 + ἐν (τῷ ζήλῳ) (Hb. Sh. Syr.).

V. 3 > οὕτως (Hb.[2] א [c. a]. H. 253. Sh. Lat. Ae. Syr.).

V. 11 [12] > κεκοσμημένοι + κεκοιμημένοι (Hb. 155. 248. 253. 254. 296. Sh. Cpl. Syr.).

V. 12 [13] > Ελεισαιε + Ελισσαιος.

V. 14 [15] > τελευτῇ + θανάτῳ (Hb. Lat. Ae. Syr.).

V. 15 [18] + ἐν (τῷ οἴκῳ) (א. A. H. 23. 106. 155. 157. 248. 253. 254. Sh. Cpl. Lat. [Ae. ἐκ]).

+ (ἁμαρτιῶν) αὐτῶν (Hb. א. Sh. Lat. Ae. Syr.).

V. 17 [20 f.] > αὐτοῦ + αὐτῶν.

+ ἐν (σιδήρῳ) (248. 253. Sh. Cpl. Ae. Hb. [lies mit Cowley und Neubauer בנחשת nach LXX. 'בכ ist Schreibfehler]).

> Γωγ + Ωγ. (Ist entweder aus ΓΩΓ entstanden oder aus ΗΩΓ [א*. 23], das aus ΗΩΡ durch Verwechslung von Ρ und Γ entstand. Dieses hinwiederum weist zurück auf ΝΗΩΡ [H.], dessen N unter dem Einflusse des vorhergehenden ΤΟΝ, das etwa abgekürzt ΤŌ geschrieben war, in א*. 23 ausgefallen ist. Vielleicht steckt in ΗΩΡ aber auch das hebräische יְאֹר, das hier dann als Synonymum von נהר stände. ΝΗΩΡ in H. würde sich dann durch falsche Hinzuziehung des N von ΤΟΝ zu der folgenden Buchstabengruppe ΗΩΡ erklären. Dass aber jedenfalls ΗΩΡ oder ΝΗΩΡ die ursprüngliche Lesart bietet, beweisen meines Erachtens die darin steckenden hebräischen Worte הַנָּהָר oder הַיְאֹר. Denn diese können doch nur aus einem hebräischen Grundtexte stammen. מים in dem jetzt vorliegenden Hb., sowie ὕδωρ in A. 55. 106. 155. 157. 248. 254. Cpl. Lat. Ae. Syr. wäre dann verflachende Aenderung [1].)

V. 18 [22] + ἐν (ὑπερηφανίᾳ) (Hb. Sh. Syr.).

V. 19 [23] > τίκτουσαι + τίκτουσα (Hb. Ae. Die Lesart τίκτουσαι des Gr. ist Assimilation an die vorhergehenden Plurale).

V. 20 [24] > ἐκπετάσαντες + καὶ ἐξεπέτασαν (Hb. Ae. [elevaverunt]. Syr. [פרס חזקיא ... אידוהי]).

V. 22 [26] > Κυρίῳ + Κυρίου (248. 253. Cpl.).

Cap. 49. V. 4 [5] > Ιουδα + Ιουδας.

V. 6 [7] > ἐνεπύρισεν + ἐνεπύρισαν γάρ (Hb. [ויציתו]. א. A. ed. Rom. [diese drei ohne γάρ]. Sh. Lat. Ae. Syr. [ויעקרו]).

V. 8 [9] > χερουβειμ + χερουβειν (א. A. 23. Lat. [„Cerubin". Lat. R. „Cherubim"]).

V. 11 [13] > μεγαλύνωμεν + μεγαλυνοῦμεν (106. 157. Sh. Ae. Syr. [א. 248. Cpl. μεγαλύνομεν]).

---

[1] W. Fell hält neuestens mit Fr. Γώγ für einen einfachen Schreibfehler für Γιών (= גִּיחוֹן; vgl. 1 Kön. 1, 45). Siehe L. R. 1898, Nr. 2.

V. 13 [15] > ἡμῖν + ἡμῶν.
> οἰκόπεδα + οἴκους.
> ἐπί + ἔτι.
> Νεεμίου + ? („Νεεμίου Aegyptium non habuisse certum, quid habuerit incertum", de Lagarde; νέμουσι B).

V. 14 [16] οὐδὲ εἷς + οὐδείς.

V. 15 [17] > ὁ δέ + οὐχ ὡς. > ἀδελφῶν + ἀδελφοῖς.

Cap. 50. V. 3 > ἀποδοχεῖον + ἀποδοχεῖα. > χαλκὸς ὡσεὶ θαλάσσης τὸ περίμετρον + ἐμεγάλυνε τὸ μέτρον τοῦ χαλκοῦ τῆς θαλάσσης.

V. 6 > νεφέλης + νεφελῶν.

V. 12 > μέλη + μέλι. > ἱερέων + ὡραίων. > κέδρου + κένδρου.

V. 14 > συντέλειαν + συντέλεια.

V. 17 [19] > αὐτῶν.

V. 21 [23] > καὶ ἐδευτέρωσεν ἐν προσκυνήσει.

V. 23 [26] > ὑμῖν + ἡμῖν.

V. 26 [28] > ἐν ὄρει Σαμαρείας + ἐν Σαμαρίᾳ.

V. 29 [31] > αὐτά + ταῦτα.

Cap. 51. V. 1 > ἐξομολογοῦμαι + ἐξομολογήσομαι.

V. 3 [3 f.] > με. > ὀνόματος + ὄνομα. > βρυγμῶν ἕτοιμος + ἑτοίμου.

V. 4 [5] > καὶ ἐκ μέσου πυρὸς οὗ οὐκ ἐξέκαυσα + οὐκ ἐξεκαύθην, ἐκ μέσου πυρός.

V. 6 [6 f.] > βασιλεῖ διαβολὴ γλώσσης ἀδίκου + καὶ ἀπὸ διαβολῆς γλώσσης ἀδίκου βασιλέως (oder βασιλεῖ). (Wahrscheinlich ein Erklärungsversuch in Anlehnung an das Vorhergehende.) > ἤνεσεν + ἤγγισεν.

V. 8 [9] > ἐλέους + ὀνόματος (Einfluss von 3 II?). > ἐθνῶν + ἐχθρῶν.

V. 9 [10] > ἐπὶ γῆν + ἀπὸ γῆς.

V. 10 [11] > ὑπερηφανιῶν + ὑπερηφάνῳ.

V. 12 [13 f.] + (ὀνόματί) σου. > Κυρίου + Κύριε.

V. 13 [15] > ursprünglich ἔτι ὢν νεώτερος πρὶν ἢ πλανηθῆναί με.

V. 15 [17] > ἐξ ἄνθους ὡς περκαζούσης σταφυλῆς + ἐξανέθαλον ὡς περκάζουσα σταφυλή. (Ε ΑΦ'ΠΩ' [= ἐξελθοῦσα] des Cp. ist freie Wiedergabe von περκάζουσα.)
V. 16 [18] > καί (2°). > ὀλίγον τὸ οὖς μου + τὸ οὖς μου ὀλίγον.
V. 19 [21] > ἐν ποιήσει λιμοῦ + ἐν λιμῷ.
V. 20 [23 f.] > die Stichenstellung a b c d + a c b d.
V. 22 [26] > μου.
V. 24 [28] > καὶ ὅτι + διὰ τί. > ὑστερεῖσθαι + ὑστερεῖσθε oder ὑστερεῖτε.
V. 28 [32] > χρυσόν + χρόνον.
V. 30 [34] > ὑμῶν + ὑμῖν. > αὐτοῦ.

Dritter Abschnitt.

Der Werth der Uebersetzung.

---

§ 10. Der textkritische Werth.

Zwar verbleiben nach Feststellung und Berücksichtigung der Uebersetzungsmethode des Cp. nicht so viele Varianten, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Dazu bleibt bei dem Reste von Varianten in Anbetracht der Uebersetzungsmethode immer noch manches zweifelhaft, wiewohl allerdings in andern Fällen gerade durch Berücksichtigung dieser Methode sich die Lesart der Vorlage des Cp. mit Sicherheit constatiren lässt, dann nämlich, wenn eine Lesart im Gegensatze steht zu den Eigenthümlichkeiten der Methode der Uebersetzung des Cp.

Zur Illustration werden zwei Beispiele genügen. Der Cp. stellt häufig durch die Wahl einer vom Gr. abweichenden Conjunction den genauern logischen Zusammenhang her (vgl. S. 25). Wenn er deshalb 4, 16 ὅτι nicht hat oder 8, 9 [11]

statt καὶ γάρ liest οἷ, so ist es klar, dass er diese Lesarten in seiner Vorlage vorfand. Und da der Cp. in Vergleichen gerne ὡς und οὕτως hinzufügt (vgl. S. 27), so hat er offenbar in 35, 1 οὕτως, das hier bei ihm fehlt, in seiner Vorlage nicht gelesen. In ähnlicher Weise lassen sich aus dem Texte des Cp. trotz seiner erklärenden Tendenz an manchen Stellen mit Sicherheit die Lesarten seiner Vorlage constatiren, wenn auch der Buchstabe ganz anders lautet. So las Cp. in 36, 3 statt δικαίων in ὡς ἐρώτημα δικαίων sicher (mit א. A.) δηλῶν, obgleich er buchstäblich hat ὡς ἐρωτῶν αὐτὸν (sc. νόμον) αὐτοῦ ἀποκρινομένου, in 31, 3 statt κατὰ τούτου: κατὰ τοῦτο (mit א. 55. 106. al.), obgleich er buchstäblich hat τοῦτο τούτῳ ὅμοιόν ἐστιν, in 38, 19 [21], wo er hat ἐν πόνοις, statt ἐν ἀπαγωγῇ vielmehr ἐν ἐπαγωγῇ (mit א. A.).

Aber zugegeben immerhin, dass unter den auf S. 31—57 zusammengestellten Varianten noch manche sich finden mag, über die sich streiten lässt — über zweifelhaft Bleibendes vgl. S. 5 und 30 —, jedenfalls bleibt noch eine stattliche Reihe von Varianten übrig, so dass eine Berücksichtigung des Cp. für die Textesfeststellung des Buches Jesus Sirach sich wohl lohnt. Bei dem grössten Theile der Varianten besteht ihr Werth allerdings lediglich darin, dass wir für sie zu den schon bekannten Texteszeugen als neuen Zeugen den Cp. hinzufügen können. Ausserdem aber bietet der Cp. auch eine ziemliche Reihe von ganz selbständigen Lesarten, die Beachtung verdienen.

Vorsicht, grosse Vorsicht ist allerdings — das lehrt Abschnitt I. — bei der Benutzung des Cp. für textkritische Zwecke nothwendig, da eben ein guter Theil der Verschiedenheit des Gr. und Cp. der Uebersetzungsmethode, nicht der Vorlage des Cp. zuzuschreiben ist. Als drastisches Beispiel füge ich unten[1] zur Erläuterung 22, 22 [23 f.] nach dem Gr. und Cp.

---

[1] Gr. 22: ἐπὶ φίλον ἐὰν ἀνοίξῃς στόμα, μὴ εὐλαβηθῇς·
ἔστιν γὰρ διαλλαγή·
πλὴν ὀνειδισμοῦ καὶ ὑπερηφανίας καὶ μυστηρίου ἀποκαλύψεως
καὶ πληγῆς δολίας·
ἐν τούτοις ἀποφεύξεται πᾶς φίλος.

an. In diesem einen Verse liegen scheinbar etwa anderthalb Dutzend Varianten vor. Aber alle fallen der Uebersetzungsmethode des Cp. zur Last. Die Vorlage des Cp. entsprach völlig Gr. Ohne eine genauere Kenntniss der Uebersetzungsmethode des Cp. darf sich deshalb niemand daran geben, den Cp. für textkritische Zwecke zu verwenden.

Unter steter Berücksichtigung dieser Uebersetzungsmethode lässt sich aber doch der Text des Gr. mit Hilfe des Cp. an nicht gerade „sehr wenigen" Stellen[1] verbessern. Das lehrt schon die in Abschnitt II gegebene Zusammenstellung der Varianten. Mit Rücksicht auf die Wiederauffindung des hebräischen Originaltextes habe ich die Varianten zu Cap. 39, 15 bis 49, 11 einer eingehendern Prüfung unterworfen unter Vergleichung insbesondere auch der übrigen Texteszeugen (vgl. S. 46—57). Es handelt sich in diesem Abschnitte um 167 Varianten. Das Resultat der Prüfung ist, dass 94 Varianten die ursprüngliche Lesart bieten, dass bei 37 die Sache zweifelhaft bleibt und in 36 Fällen Cp. eine fehlerhafte Lesart hat. Doch wird gerade in dieser letztern Kategorie noch manches dem Uebersetzer und nicht seiner Vorlage aufs Conto zu setzen sein (vgl. Abschnitt I). Die einzelnen Fälle und die nähere Begründung gedenke ich später in einem Commentar zu unserem Buche kurz zu geben, vielleicht auch in einer andern, speciell textkritischen Arbeit zu unserem Buche. Vorläufig verweise ich auf die Variantensammlung zu diesen Lesarten des Cp. auf S. 46—57.

Sehr empfehlend für den Cp. ist insbesondere sein verhältnissmässig oftmaliges Zusammentreffen mit Hb. Bei den

---

Cp. [23]: ἐὰν ἀνοίξῃς στόμα σου ἐπὶ τὸν φίλον σου, μὴ εὐλαβηθῇς·
ἔστιν γὰρ τρόπος διαλλαγῆς εἰς αὐτόν·
[24]: πλὴν ὀνειδίζειν αὐτὸν καὶ ὕψους καρδίας πρὸς αὐτὸν καὶ ἀποκαλύπτειν τὸ μυστήριον αὐτοῦ καὶ ποιεῖν πληγὴν δόλου πρὸς αὐτόν —
φίλος πᾶς ἀφήσεταί σου διὰ ταῦτα.

[1] Edersheim bei Henry Wace, Apocrypha II (London 1888), 88 I.

167 Varianten zu 39, 15 bis 49, 11 handelt es sich bei 24 um solche, die entweder nur für eine griechische Vorlage in Frage kommen, oder bei denen Hb. nicht vorhanden oder nicht lesbar ist. Bei 19 geht Cp. weder mit Gr. noch mit Hb., oder lässt sich ein Zusammentreffen wenigstens nicht constatiren. Es bleiben 124 Varianten als Rest. Bei diesen trifft Cp. 79mal mit Hb. zusammen. Ausserdem steht er ihm noch mehrfach wenigstens näher als dem Gr. Vgl. z. B. 40, 1. 4. 20; 41, 2; 42, 21; 43, 13.

Es finden sich ferner unter diesen Varianten 48, bei denen es sich um singuläre Lesarten des Cp., oder um nur ihm und Hb. oder Syr., oder ihm und diesen beiden Zeugen eigenthümliche Lesarten handelt. An 16 Stellen ist unter diesen meines Erachtens der Urtext erhalten (41, 11. 16; 42, 1. 13. 15; 44, 15; 45, 13. 17. 23. 26; 46, 5. 15. 18; 47, 5. 20; 48, 17). An den übrigen Stellen mag etwa bei der Hälfte das Gegentheil der Fall sein, bei der andern Hälfte die Sache zweifelhaft sein.

Weiter mache ich auf das oftmalige Zusammentreffen mit den andern alten Uebersetzungen aufmerksam, besonders mit Vet. Lat., Sh. und Ae., zum Theil gegen alle griechischen Handschriften überhaupt oder wenigstens gegen alle Majuskelhandschriften. Das Nähere ergibt die Variantensammlung auf S. 46—57. Wie nun aber bezüglich des griechischen Textes des Neuen Testamentes jetzt wieder Stimmen laut werden, welche die einseitige Bevorzugung der griechischen Majuskelhandschriften für verfehlt halten, so muss dasselbe bezüglich des griechischen Textes des Alten Testamentes gesagt werden. Es wird für die Septuagintakritik namentlich auch nothwendig sein, die alten Uebersetzungen neben den Minuskelhandschriften in viel grösserem Umfange heranzuziehen. Das Zusammengehen dieser in so verschiedenen Ländern, zum Theil in wesentlich früherer Zeit entstandenen Texteszeugen ist jedenfalls im allgemeinen für eine Lesart ausschlaggebend, mögen auch alle griechischen Majuskelhandschriften, ja überhaupt alle griechischen Handschriften dagegen sein.

Endlich sei noch darauf verwiesen, dass Cp. manchmal mit modernen Conjecturen zusammentrifft, in denen ein ohne Kenntniss des Cp. unternommener Versuch der Wiederherstellung eines verderbten Textes vorliegt. So bestätigt Cp. 43, 6 ebenso wie Syr. Lat. Ae. Grabes (bei Fr.) Conjectur ἀνάδειξις, ebenso 44, 4 wie Hb. und Ae. Fritzsches Emendation γραμματεῖς. Vgl. auch 46, 18 und Fr. dazu.

Besondern Werth hat Cp. auch deshalb, weil es mit seiner Hilfe möglich ist, eine ganze Reihe von Glossen des Gr. zu constatiren, die sich in allen griechischen Handschriften, auch schon in B und א finden, während der Cp. sie in seiner Vorlage noch nicht las. Es kommen hier die folgenden im Cp. fehlenden Stichen und Verse in Betracht, nämlich: 1, 19 I; 1, 22 (fraglich; vgl. de Lagarde z. St.); 1, 30; 3, 26 III; 3, 27 I; 4, 4 II; 5, 9 III; 6, 5 I; 12, 7; 13, 10 II; 13, 20 II; 20, 21 II; 20, 23 II; 21, 2 IV; 21, 25 II; 23, 2 IV; 23, 16 IV; 23, 23 IV; 23, 26 II; 25, 8 I; 25, 11 I; 27, 22 II und 23 I oder 22 I und II (vgl. S. 40); 27, 23 III; 28, 10 II—IV; 28, 18 (vgl. S. 41); 29, 6 II; 29, 6 V; 34, 13 III; 34, 15 I; 31, 2 II; 31, 19 IV; 32, 14; 32, 15 I; 32, 22 II; 32, 24 I; 33, 7; 37, 13 I; 42, 11 III; 44, 12 II; 44, 15 I; 51, 13 I.

Es sind das im ganzen 51 Stichen, d. i. der Umfang eines kleinern Kapitels oder beinahe 2 Procent des ganzen Buches. Ich sehe zwar sehr wohl, dass in verschiedenen Fällen ein Versehen die Ursache des Ausfalls war (vgl. z. B. 28, 10 und 32, 24 [1]), sowie dass man in manchen andern Fällen über die Ursprünglichkeit streiten kann. In den meisten Fällen aber handelt es sich meines Erachtens thatsächlich um Glossen im Gr. Gerade in die Spruchliteratur finden solche ja so leicht ihren Weg. Dazu stimmt denn auch der Umstand, dass in dem ὕμνος πατέρων (cap. 44—50) verhältnissmässig weniger Stichen des Gr. im Cp. fehlen, nämlich nur 44, 12 II und 44, 15 I. Beide Stichen fehlen aber auch im Hb.[2] Auch

[1] Siehe S. 41 u. 44.

[2] 44, 15 I steht in der Handschrift des Hb. allerdings auf dem Rande.

dieser Umstand fordert eine sorgfältige Prüfung des übrigen Bestandes des Gr., wo im Cp. sich ein Minus findet.

An viel weniger Stellen hat Cp. ein Plus gegenüber Gr. Es kommen hier nur folgende Stellen in Betracht: 1, 5 I—II; 1, 7 I—II; 7, 26 II; 17, 22 III—IV; 21, 4 III; 40, 9 II; 42, 15 IV[1]. Diese Stellen des Cp. sind zum Theil auch durch andere Texteszeugen beglaubigt, so 1, 5 I—II durch H. 23. 55. 70. 106. 248. 253. Cpl. Lat., 1, 7 I—II durch Lat., 40, 9 II durch Hb. ℵ*. B^a. b. A. C. H. 248. Cpl. Lat. Ae., 42, 15 IV durch ℵ^c. a. Hb. Syr. Zu 17, 23 III—IV vgl. den Zusatz in H. 106. 248. Cpl. (μερίζων υἱοῖς αὐτοῦ καὶ θυγατράσι μετάνοιαν); zu 21, 4 III vgl. Lat. Jedenfalls fand der koptische Uebersetzer diese sieben Sätze in seiner Vorlage vor. Ueber ihre Ursprünglichkeit zu handeln, ist hier nicht meine Aufgabe. Ich mache aber darauf aufmerksam, dass in den beiden letzten Fällen Hb. für Cp. spricht. Auch verlangt der Bau der Verse in diesen beiden Fällen offenbar die zweite, im Gr. fehlende Vershälfte. Das gilt auch für 7, 26 II. Der Ausfall wird auf ein Schreiberversehen zurückzuführen sein. Dieses wurde ermöglicht durch die Schreibung der einzelnen Stichen untereinander im Gr. statt der Schreibung von je zwei nebeneinander, wie die Handschrift des Hb. geschrieben ist.

Nach allem haben wir im Cp. einen Texteszeugen vor uns, der von dem Kritiker des Textes des Ecclesiasticus nicht unbeachtet gelassen werden darf. Das abfällige Urtheil von A. Edersheim[2] kann unmöglich auf einer sorgfältigen Untersuchung des koptischen Textes ruhen.

Die Stichenabtheilung des Cp. repräsentirt jedenfalls eine gute alte Tradition. Schon Peyron hat sie gelobt[3], de Lagarde in seiner Ausgabe sie beibehalten. Im allgemeinen geht sie der Swetes parallel. Wo sie abweicht, erweist sie sich nicht selten als die richtigere. Vgl. z. B. 22, 16 [17]; 39,

[1] Siehe Abschnitt II.

[2] Apocrypha edit. by Henry Wace II, 33 (Ecclesiasticus p. 1 bis 239, bearbeitet von A. Edersheim).

[3] Aegyptiaca p. III.

26 [33]. An der letztern Stelle findet Cp. seine Bestätigung durch Hb. Zuweilen war die Abweichung nothwendig mit Rücksicht auf die Gesetze der koptischen Wortstellung. Vgl. etwa 22, 15 [16]. An andern Stellen ist dagegen die Stichenabtheilung des Cp. auch offenbar schief. Vgl. etwa 31, 27 [24] (unter Berücksichtigung des ganz parallelen vorhergehenden Verses), sowie 40, 6. 29; 42, 24; 43, 14 f.; 43, 25 und Hb. zu diesen Stellen. Die Abweichungen sind hineingerathen dadurch, dass irrthümlich in derselben Zeile weiter geschrieben wurde, nachdem der Stichos zu Ende war. Ob dieselben der Vorlage des Cp. schon zufallen oder dem Uebersetzer oder einem Copisten seines Werkes, lässt sich natürlich nicht entscheiden.

Die Zahl der Stichen des Cp. ist nicht mehr genau constatirbar, da eine ganze Seite gar nicht mehr verwendbar war (3, 8—19). Abgesehen hiervon hat der Cp. 3045 Stichen. Fügt man für die Lücke etwa nach Swete die Stichenzahl hinzu, so ergibt sich als Gesamtzahl 3064. Dieser Zahl kommt mit 3090 die stichometrische Angabe in A schon an sich am nächsten, noch mehr aber, wenn man das Minus von 51 Stichen im Cp. dem Gr. gegenüber berücksichtigt.

Endlich noch die Frage: Welchem oder welchen Texteszeugen steht der Cp. am nächsten? Edersheim (l. c. p. 33 I) antwortet: „The text which it follows resembles that of the Sin., with several omissions and a few additions.“ Dass allerdings nur „wenige Zuthaten“ vorliegen, ist richtig. Der Auslassungen sind aber doch verhältnissmässig viele (vgl. S. 61). Was im übrigen an der These Edersheims richtig ist, ergibt die folgende Zusammenstellung.

Ich habe betreffs sämtlicher 167 für 39, 15 bis 49, 11 übriggebliebenen Varianten des Cp. alle mir zugänglichen Texteszeugen [1] eingesehen. Die Berührungen sind in das

[1] Den armenischen Text (gedruckt zu Venedig zum erstenmal 1833, später ebendaselbst 1853 und 1878) konnte ich nicht einsehen, weil mir die armenische Sprache noch nicht ausreichend bekannt ist. Nach B. Welte (Hist.-krit. Einleitung in die heiligen Schriften des Alten Testamentes II, 3, S. 238 f.) ist dieselbe übrigens für die Textkritik von

Variantenverzeichniss des zweiten Abschnittes dieser Schrift eingetragen. Das Resultat für die eben aufgeworfene Frage zeigt die folgende Uebersicht:

Cp. = Hb.	79 ×	= 106	25 ×	= ℵ^c.a	12 ×
= Ae.	67 ×	= 157	24 ×	= 23	12 ×
				= 296	11 ×
= Sh.	58 ×	= C	23 ×	= H	10 ×
= Lat.	54 ×	= 253	22 ×	= 308	6 ×
= Syr.	53 ×	= 155	21 ×	= B^b	5 ×
= ℵ	42 ×	= 254	18 ×	= B^a	4 ×
= Cpl.	36 ×	= 55	17 ×		
= 248	35 ×	= 107	14 ×		
= A	34 ×	= ed.Rom.	13 ×		

Cp. steht danach bezüglich der Kapitel 39, 15 bis 49, 11 Hb. und den andern alten Uebersetzungen näher als irgend einer andern griechischen Handschrift oder Ausgabe. Unter den griechischen Handschriften kommt er aber am nächsten ℵ, 248 und A, unter den Ausgaben Cpl. Dieses Resultat auf das ganze Buch auszudehnen, wird nicht zu kühn sein.

§ 11. Der exegetische Werth.

Aber nicht nur für die Textkritik der LXX ist der Cp. von Bedeutung, sondern auch für die Erklärung derselben. Wie jede Uebersetzung, so bildet auch unsere zugleich einen Commentar zu dem übersetzten Werke, und zwar gerade hier noch viel mehr mit Rücksicht auf den ganzen Charakter der Uebersetzung mit ihrem Streben nach Erklärung und Erläuterung des Gr. Was in dieser Beziehung dem textkritischen Werthe Eintrag thut, hebt den Werth für die Erklärung. Vgl. §§ 5. 6. Dieser Commentar verdient bei unserem Buche

---

sehr geringer Bedeutung. Zu demselben Resultat kommt H. Herkenne in seiner schönen Münsterschen Dissertation: De Veteris Latinae Ecclesiastici capitibus I—XLIII (Lipsiae 1897) p. 28 sqq.

aber um so mehr Berücksichtigung, weil eigentliche Erklärungen desselben aus der alten Zeit fehlen[1]. Sein Werth steigt zudem dadurch sehr, dass sein Verfasser in Aegypten lebte, der Heimat des alexandrinischen Dialektes, d. h. jenes Dialektes, von welchem die Septuagintasprache als Abzweigung sich darstellt.

Es ist nun allerdings zuzugestehen, dass der Cp. sich in der Auffassung und Erklärung einzelner Stellen geirrt hat. Doch ist die Zahl solcher Stellen bei ihm mindestens nicht grösser als bei irgend einem modernen Commentator des Buches. Als Beispiele falscher Auffassungen des Cp. sei verwiesen auf 42, 6, wo er zu κλεῖσον erklärend hinzufügt χεῖρά σου, während der Zusammenhang die Ergänzung τὰ χρήματα verlangt, und auf 46, 1 [2], wo er ὅς im Sinne von οὗτος fasst, obgleich es offenbar in diesem Zusammenhange Relativum ist.

Aber trotz dieser vereinzelten Irrthümer in der Auffassung des Textes ist dieselbe im allgemeinen eine durchaus richtige, überall jedenfalls beachtenswerthe, auch dort, wo dieselbe von der Auffassung moderner Commentatoren unseres Buches sich entfernt. Ein paar Beispiele mögen zur Erläuterung folgen. In 3, 23 fasst Cp. συνέσεως als Gen. compar., 7, 31 [32] ἐντέταλται medial, 10, 10 ἐν ζωῇ im Sinne von εἰς ζωήν, 35, 17 σύγκριμα im Sinne des parallelen ἐλεγμός (= Tadel, Fr. „Entschuldigung"). Im übrigen verweise ich auf Abschnitt I.

Anhang.

§ 12. Zu einigen Stellen des koptischen Textes.

In den folgenden Bemerkungen gebe ich den Versuch der Wiederherstellung einiger Stellen des koptischen Textes, wie mir dieselbe bei der Durcharbeitung des Buches für meine Zwecke sich aufdrängte, einige Emendationen anfügend.

[1] Rabanus Maurus hat als erster das Buch commentirt.

1, 3. Lies ΠΣΧΙΚΕ ΜΠΝΟΥ. Zur Schreibung ΠΝΟΥ statt ΠΝΟΥΝ vgl. de Lagarde zu 10, 14 [15]; 21, 22 [23]; 22, 13 [14] u. ö.

1, 23 [22]. Lies [ΠΡΕΦ']ΩΟΥ- Ν'ΗΤ = μακρόθυμος. Vgl. Ex. 34, 6. Num. 14, 18. Ps. 7, 11 des Cp.

5, 12 [14]. Statt ΕΣΧΓ'Ε ΝΤΚ ΟΥΜΝΤΡΜΝ'ΗΤ ist offenbar zu lesen ΕΣΧΓ'Ε [ΟΥ]ΝΤΚ ΟΥΜΝΤΡΜΝ'ΗΤ. Vgl. εἰ ἔστιν σοι σύνεσις des Gr.

6, 1 [2]. De Lagarde vermuthet statt ΕΦ'ΝΑΚΑ vielmehr ΕΦ'ΝΑΚΛΗΡΟΝΟΜΙ. Meines Erachtens ist aber der Text so zu ergänzen: ΠΡΑΝ ΓΑΡ ΕΘΟΟΥ ΕΦ'ΝΑΚΑ ΕΡΟΚ [ΕΒΟΛ] ΜΠΣΧΙΠΕ ΝΜ ΠΣΧΩΣΧ = ὄνομα γὰρ πονηρὸν αἰσχύνην καὶ ὄνειδος καταλείψει σοι. Es liegt eine freie Umschreibung des Sinnes vor; vgl. § 4.

9, 16 [21]. Lies Ν[ΝΕΚΣΧΒΡ]ΟΥΩΜ 'Ι ΣΩ = σύνδειπνοί σου.

16, 14 [15]. Lies ΜΜΝΤΝΑ = ἐλεημοσύνῃ (Gr.) statt des sinnlosen ΜΝΤΜΑ. Dieses ist eingedrungen unter dem Einflusse des vorhergehenden ΜΑ in ΣΧΑΦ'ΚΑ ΜΑ und der zwei M im Anfange von ΜΜΝΤΝΑ selbst. Ist es vielleicht nur Druckfehler?

17, 23 [18]. De Lagarde druckt im Texte ΝΕΦ'ΤΙ ΝΑΥ ΤΟΥΕΙΟ und bemerkt am Rande: „utrum ΝΑΥ ΤΟΥΕΙΟ an ΠΟΥΤΟΥΕΙΟ incertum". Der Grieche hat ἀνταπόδομα αὐτῶν. Dem würde entsprechen ΠΟΥΤΟΥΕΙΟ. Zudem wäre, wenn ΝΑΥ vor dem directen Objecte stände, bei diesem die bei anderer Stellung mögliche Artikellosigkeit (vgl. Std. § 132) nicht zulässig, wie auch die Accusativbezeichnung vor dem nähern Objecte in diesem Falle zu erwarten wäre (vgl. Std. § 413).

21, 27 [28]. Lies statt 'Μ ΠΤΡΕ ΠΑΣΕΒΗΣ ΣΑ'ΟΥ vielmehr 'Μ ΠΤΡΕ ΠΑΣΕΒΗΣ ΣΑ'ΟΥ (vgl. Std. § 321).

22, 21 [22]. Lies das ursprüngliche[1] ΠΕΣΧΒΗΡ. Die Correctur ΠΕΚΣΧΒΗΡ ist überflüssig. Sie ist veranlasst durch

[1] „Fuerat ΠΕΣΧΒΗΡ", de Lagarde.

die oftmalige Hinzufügung des Pronomen possessivum beim Cp. (vgl. S. 26).

28, 19 II [20 I]. Lies nach Analogie der zwei folgenden Stichen [ΠΕΤΕ M̄Π]Φ'ΒΩΚ.

34, 28 [31]. Lies unter Tilgung des Punktes[1] nach ΣΟΟΦ' dann ['N̄ ΟΥ]ΡΩΣΧΕ N̄ΠΕΟΥΟΕΙΣΧ.

34, 30 [33]. Lies ΠΤΙ'Ε statt Π̄ΤΙ'Ε und Π̄Κ'ΩΝΤ̄ statt ΠΚ'ΩΝΤ̄. Der den Vocal ĕ andeutende Querstrich ist über das verkehrte Π gerathen.

35, 5. Nach dem ganz parallel gebauten 6. Verse ist zu lesen ['ΕΝ] ΟΥΣΥΜΠΟΔΙΟΝ N̄ΗΡΠ̄. (Vgl. V. 6 'N̄ ΟΥΗΡΠ̄ Ε ΝΑΝΟΥΦ'.)

37, 15 [21]. Φ'ΣΟΟΥΝ ist ein durch den Ausfall eines Τ veranlasster Fehler. Lies Φ'ΣΟΟΥΤΝ̄ (Gr. εὐθύνῃ).

45, 9 [14]. Lies [ΑΥΩ 'N̄] 'ΕΝ'ΡΟΪΣΚΟΣ.

48, 2. Lies ΑΦ'ΤΣΒ̄ΚΟΟΥ (vgl. Std. § 240).

51, 26 [30]. Statt des auffallenden Ε'ΟΥΝ schlägt de Lagarde Ε'Ε vor. Läge Ε'ΩΝ nicht näher?

§ 13. Zur koptischen Grammatik.

Eine Durcharbeitung des koptischen Ecclesiasticus zu grammatischen Zwecken lag mir fern. Was ich im folgenden zusammengestellt habe, sind einige Beobachtungen, die ich ganz nebenbei machte. Da der Arbeiter auf dem Felde der koptischen Sprache aber nicht gerade viele sind, so glaubte ich diesen kleinen Beitrag zur koptischen Grammatik nicht in meinen Notizblättern ruhen lassen zu sollen.

1. Die Verdoppelung des folgenden Ν nach betontem e in offener Silbe (Std. § 25) findet sich auch in zusammengesetzten Formen. So 27, 27 ΕΥΝ̄ΝΗΥ statt ΕΥΕΝΗΥ. Vgl. auch 28, 12 [13].

---

[1] Die Interpunction der Ausgabe de Lagardes ist überhaupt mehrfach verfehlt. Vgl. z. B. 22, 17 [18]; 40, 7. 8 [9. 10]; 38, 8; 38, 29 [36] u. ö.

2. Statt des Artikels ΠΕ und ΤΕ scheint zuweilen nach Analogie von N̄ die Form Π̄ und Τ̄ zu stehen. So 34, 30 [33] (Π̄ΤΓΕ); 42, 3 (Π̄ΤΙ); 42, 7 (desgl.); 28, 12 [13] (Τ̄ΤΑΠΡΟ); 38, 30 [39] (Τ̄ΤΑ'Σ). Diese Form Π̄ findet sich auch vor Π mit folgendem Ο, das dem Halbvocal ΟΥ analog behandelt sein wird. Vgl. 47, 5 [7] Π̄ΠΟΛΕΜΟΣ.

3. Der im Sahidischen seltene Artikel ΠΙ, ΤΙ, ΝΙ (vgl. St. § 228) kommt verhältnissmässig oft vor. Vgl. 1, 25 [24] ΝΙ-ΑΝΑ'ΩΡ; 4, 30 [32] ΝΙΜΟΥΙ; 6, 3 ΝΙΣΧΕ; 6, 29 [30] ΝΙΚΛΑΛ; 21, 29 [30] ΝΙΠΑΙΔΕΣ; 36, 7 ΠΙΡΗ, u. ö.

4. Die Artikellosigkeit des Nomens (vgl. St. § 235—241; Std. § 129—137) tritt uns auch in folgenden Fällen entgegen:

a) In der Aufschrift (vgl. 30, 1 ΕΤΒΕ ΣΧΗΡΕ; 30, 17 ΕΤΒΕ Γ'ΙΝΟΥΩΜ);

b) in der rhetorischen Frage mit negativem Sinne. Siehe Std. § 239 d. (vgl. 30, 19 ΑΥΩ ΟΥ ΤΑΛΟ N̄ΕΙΔΩΛΟΝ);

c) bei dem als Nomen proprium behandelten Appellativum (vgl. 41, 4 'Ν ΑΜN̄ΤΕ. Vgl. indes St. § 241);

d) nicht nur in negativen (St. § 235 u. 239), sondern auch in positiven Sätzen, wo „ein Begriff nur in seiner Allgemeinheit ohne eine besondere Beziehung zur Geltung kommen soll" (vgl. 31, 7 Α ΡΑΣΟΥ ΓΑΡ ΠΛΑΝΑ N̄'Α' = πολλοὺς γὰρ ἐπλάνησεν τὰ ἐνύπνια. Vgl. 40, 19 [21] ff.; 43, 21 [23] u. ö.).

5. Beachtenswerth ist die Form ΕΝΑ der 1. p. plur. des Futurum II statt ΕΝΝΑ in 43, 28 [30] (ΕΝΑΣΧΠΩ'), wenn nicht etwa nur ein Schreibfehler vorliegt.

6. Die tonlose Partikel ΠΕ (Std. § 275) findet sich auch beim Praesens II, Futurum I und dem negativen ΜΕΡΕ. Vgl. 34, 22 [24 f.] ΚΝΑ'Ε ... ΠΕ, ΝΑΤΩΜN̄Τ ΕΡΟΚ ΠΕ; 34, 19 [20] ΜΕΦ'Γ'Λ̄'ΗΣ ΠΕ; 31, 25 [21] ΕΦ'Κ'ΡΩ' M̄ΜΟΦ' ΠΕ.

7. Neben der Negation N̄ — ΑΝ und blossem ΑΝ kommt verhältnissmässig oft der weder von St. noch von Std. erwähnte Ausdruck der Negation durch blosses N̄ vor, besonders oft beim Praesens II (vgl. 14, 16 ΝΕΚΣΧΙΝΕ [= N̄ ΕΚΣΧΙΝΕ]; 23, 16 [20] ΝΕΦ'ΚΑ; 26, 10 ΝΕΣ'Ε; 27, 16 ΝΕΦ'Ε; 27, 27 ΝΕΦ'ΕΙΜΕ; 35, 18 ΝΕΦ'ΣΧΠ̄ ΟΥΟΤΕ u. ö.),

aber auch beim Futurum I (9, 12 [15] N̄ ΣΕΝΑΤΑΪΟ) und vielleicht beim Futurum III (29, 24 [27] ΝΕΦΕΣΧΟΥΩΝ). Für die Zerlegung Ν ΕΦ'Ε ΣΧ ΟΥΩΝ spricht die auch sonst in unserem Buche gewöhnliche Schreibung ΣΧ statt Σ̄Χ̄. Vgl. 16, 22; 18, 4 [3]; 18, 5 [3]; 27, 19; 43, 28 [30]; 43, 30 [32] u. ö. Ebenso findet sich blosses N̄ beim Perfectum II, wo es aber in dem Präfix N̄ΤΑ aufgeht, so dass eine sehr harte Doppeldeutigkeit der Form eintritt. Vgl. 30, 26 [27] N̄Τ ΑΪΣΧΠ̄ 'ΙΣΕ = οὐκ ἐκοπίασα; 31, 6 N̄Τ ΑΥΤΝ̄ΝΟΥΣΕ.

8. Nach St. § 611 und Std. § 376 soll im Sahidischen das finale Γ'Ε „regelmässig“ mit dem Futurum II oder III stehen. In 37, 15 [21] findet sich aber das Praesens I (Γ'Ε Φ'ΣΟΟΥΤΝ̄ = ἵνα εὐθύνῃ), in 8, 4 [5] das Praesens II (Γ'Ε ΝΕΥΣΩΣΧ = ἵνα μὴ ἀτιμάζωσιν; vgl. 19, 13 [12]; 19, 14 [13]; 30, 10).

9. Auch die Regel beider Grammatiken (ll. cc.), dass bei finalem Γ'Ε die Negation „immer durch N̄ΝΕ ausgedrückt werde“, bewährt sich im Ecclesiasticus nicht. Einfaches N̄ findet sich z. B. 8, 4 [5] (s. oben); 19, 13 [12] (Γ'Ε ΝΕΦ'-ΟΥΑ'ΜΕΦ' = μήποτε προσθῇ); vgl. 19, 14 [13]; 30, 10; 30, 28 [29].



Bis jetzt liegt vollständig vor:

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

Die einzelnen Hefte enthalten:

— 1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (X u. 160 S.) *M.* 2.50.

„... Prof. Bardenhewer hat die Oberleitung der Redaction übernommen und mit einer Abhandlung aus seiner eigenen Feder über die Geschichte der Deutung des Namens Maria die ‚Studien' in der denkbar vortheilhaftesten Weise eröffnet. . . . Die methodische Behandlung eines Themas wie des von Bardenhewer gewählten ist nicht nur für Theologen, sondern auch für Philologen, Literar- und Culturhistoriker in hohem Grade lehrreich. Denn die Geschichte der Deutung des Namens Maria birgt ein gutes Stück der Geschichte der Marienverehrung in sich, über deren Bedeutung für die Culturgeschichte des Mittelalters man wohl kein Wort zu verlieren braucht. — Wir wünschen den ‚Biblischen Studien' von Herzen einen gedeihlichen Fortgang!"

(Allgemeine Zeitung. München 1895. [Nr. 300.] Beilage Nr. 250.)

— 2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.

„Die vorliegende Schrift, ein Erzeugniss aus berufenster Feder, handelt über eine Frage, die durch das kecke Vorgehen glaubensfeindlicher Forscher arg verdunkelt und verwirrt ward und daher den Vertheidiger der Offenbarungsreligion dringlich auffordert, sich mit den Fortschritten der Bibelauslegung wie mit den gesicherten Ergebnissen geschichtlicher und vorgeschichtlicher Untersuchungen bekannt zu machen. Gleich ausgezeichnet durch umfassende Gelehrsamkeit wie durch Gründlichkeit, Umsicht und Genauigkeit, erfüllt sie die hochgespannten Erwartungen, welche deren Ankündigung begleiteten. . . ."

(Literar. Rundschau. Freiburg 1896. Nr. 4.)

— 3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (VIII u. 150 S.) *M.* 3.

— 4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *F. Leitner.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464 S.) *M.* 10.

Die einzelnen Hefte enthalten:

— 1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *B. Bartmann.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (X u. 164 S.) *M.* 3.20.

— 2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. *A. Bludau.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (XII u. 218 S.) *M.* 4.50.

— 4. Heft: **Die Metrik des Buches Job** von Prof. Dr. *P. Vetter.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (X u. 82 S.) *M.* 2.30.

III. Band. 1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Prof. Dr. *K. Rückert.* Mit einem Plan. Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (VIII u. 104 S.) *M.* 2.80.

— 2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (X u. 132 S.) *M.* 2.80.

— 3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr. *N. Peters.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (XII u. 70 S.)

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

III. BAND, 4. HEFT:

DER

PROPHET AMOS

NACH DEM GRUNDTEXTE ERKLÄRT

VON

DR. K. HARTUNG,

K. O. Ö. PROFESSOR AM KÖNIGL. LYCEUM IN BAMBERG.

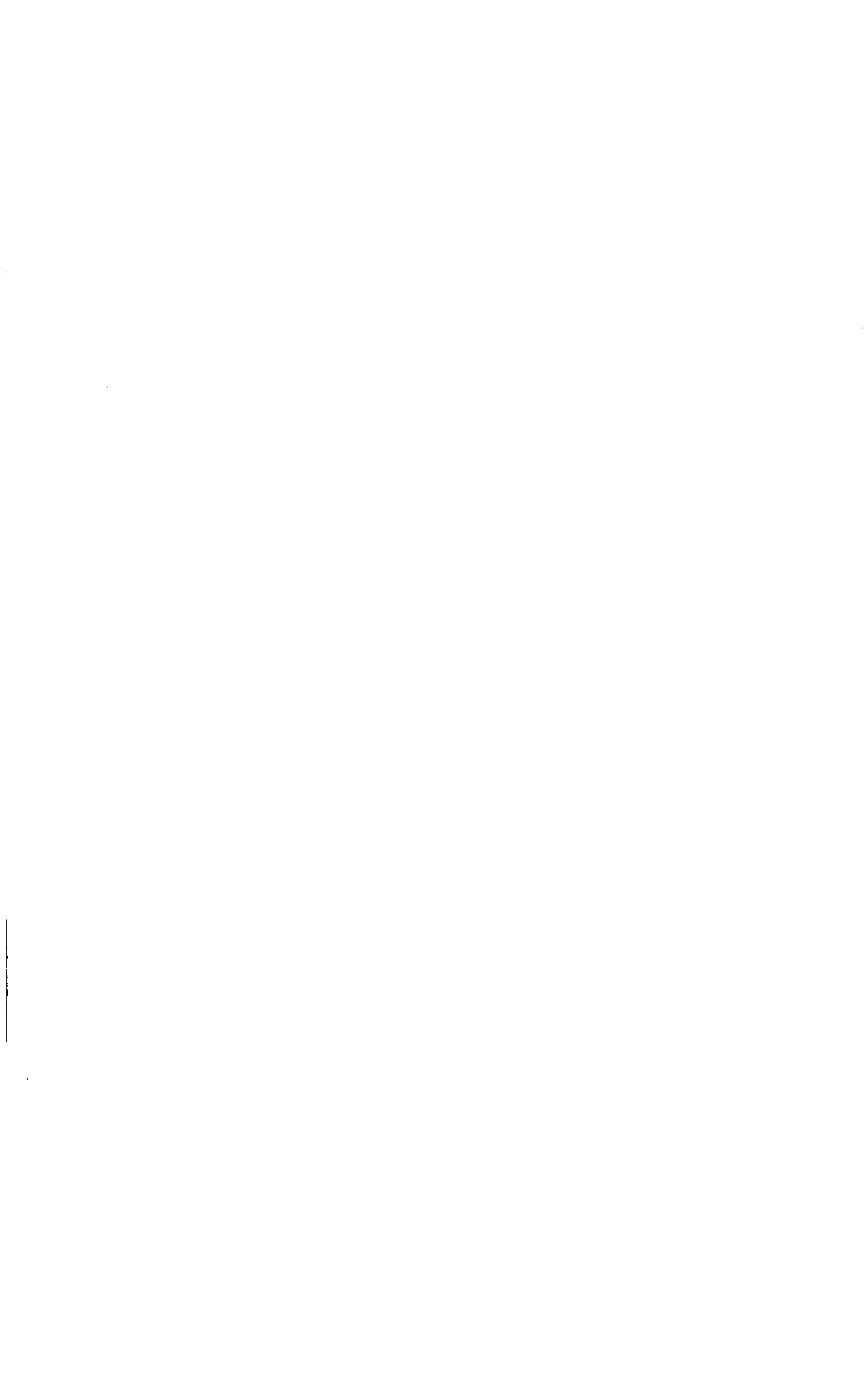
MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1898.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.



BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN,
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN,
PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

DRITTER BAND.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1898.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

DER

PROPHET AMOS

NACH DEM GRUNDTEXTE ERKLÄRT

VON

Dr. K. HARTUNG,

K. O. Ö. PROFESSOR AM KÖNIGL. LYCEUM IN BAMBERG.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1898.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Imprimi permittitur.

Friburgi Brisgoviae die 12. Iulii 1898.

† **Fridericus Justus Knecht,** Vic. Cap.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

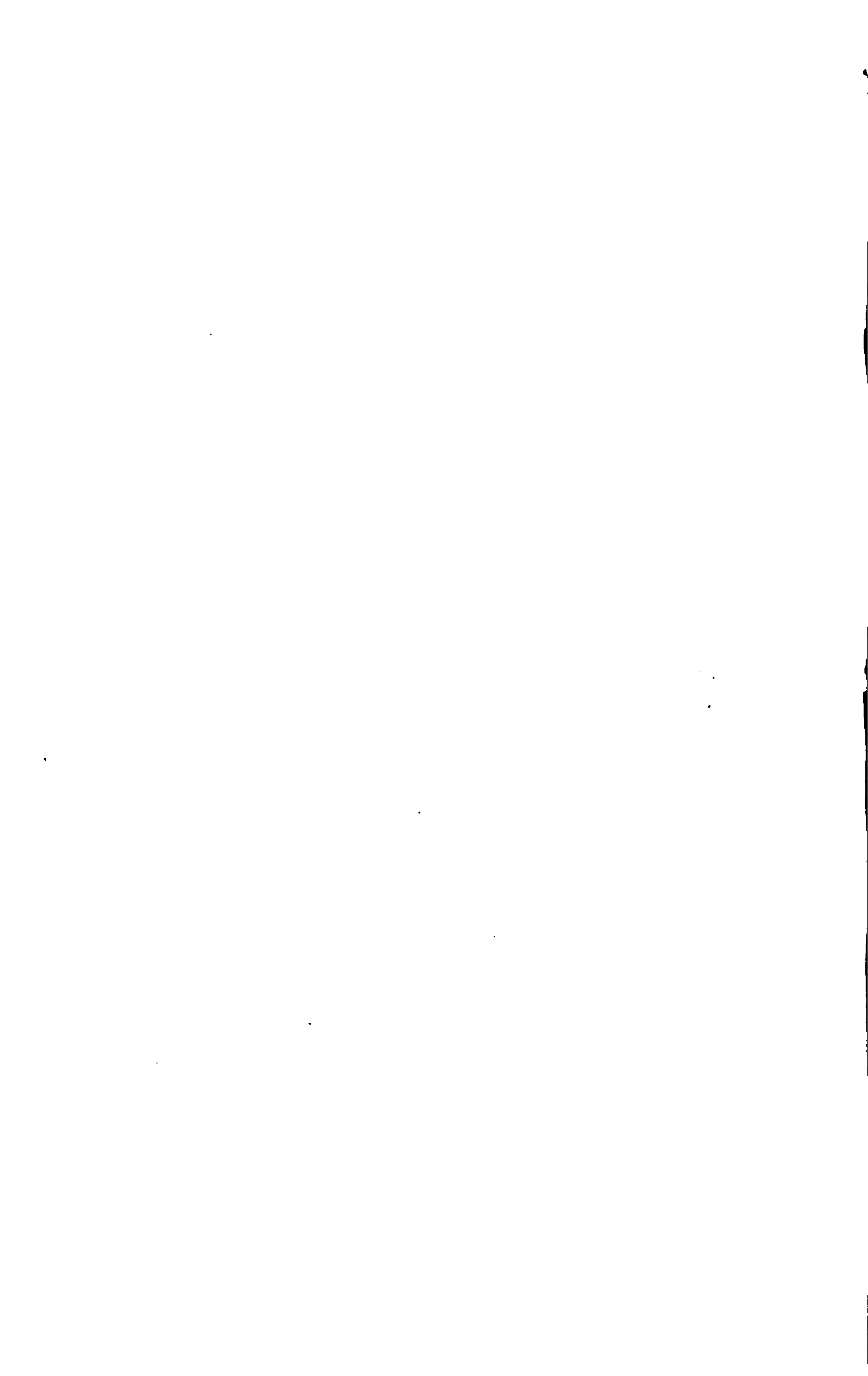
Vorwort.

In dem regen Eifer, welcher in den letzten vierzig Jahren, besonders seit Auffindung und Entzifferung der keilinschriftlichen Denkmäler, für Bibelforschung allenthalben sich bethätigte, erfreuten sich auch die prophetischen Bücher des Alten Testamentes wohlverdienter Aufmerksamkeit. Eine grosse Anzahl von Arbeiten über Bedeutung, Stellung, Theologie der Propheten, Commentare zur ganzen Sammlung wie zu einzelnen Büchern der grossen und kleinen Propheten (ich erinnere nur an die ausgezeichneten Commentare von Delitzsch, Keil, Knabenbauer, Scholz, Strack) sind Früchte dieser Thätigkeit.

Dem in vielen Beziehungen interessanten Buche des Propheten Amos wurde meines Wissens seit vierzig Jahren keine Monographie gewidmet. Daher mag es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich einen Versuch zur Erklärung dieses Propheten der Oeffentlichkeit übergebe in der Hoffnung, vielleicht ein Kleines zum Verständniss des Buches beizutragen.

Bamberg, 5. Juli 1898.

Der Verfasser.



Inhaltsverzeichniss.



Einleitung.

§ 1. Zeitalter des Propheten.

Ueberschrift und Inhalt des Buches, welches den Namen des Propheten Amos trägt, versetzen die Wirksamkeit seines Verfassers in die Regierungszeit des Königs Jerobeam II. von Israel, 781—741 [1], und des Ussias, Königs von Juda, 777—736.

Die Regierung Jerobeams II. ist nach den Berichten der Königsbücher und der Chronik die Glanzperiode aller Dynastien des Zehn-Stämme-Reiches. Namentlich waren seine kriegerischen Unternehmungen in den ersten zwei Jahrzehnten seiner Herrschaft vom Glücke begünstigt. In siegreichen Kämpfen mit den syrischen Königen von Damaskus gelang es ihm, die Wiedereroberung des Ostjordanlandes, welche bereits sein Vater Joas begonnen hatte (4 Reg. 13, 25), zu vollenden. Im Norden erweiterte er auf Kosten des Hethiterreiches sein Gebiet bis nach Hamath am Orontes (4 Reg. 14, 25. 28); im Süden musste Moab die Hoheit des Reiches Israel anerkennen, so dass das Südende des Todten Meeres die Grenze Israels bildete. Diese Machtstellung erinnerte an die glorreichen Zeiten der Könige David und Salomon (2 Reg. 8, 6. 2 Par. 8, 3).

Auch das Königreich Juda stand, jedenfalls in den ersten Jahren der Regierung Jerobeams, in Abhängigkeit vom Nordreiche, wenn nicht im Vasallenverhältnisse; denn eine Niederlage, wie sie der Vater Jerobeams dem jüdischen Reiche bei-

[1] Zahlenangaben nach Kamphausen, Chronologie der hebräischen Könige.

brachte, welche mit der Gefangennahme des besiegten Königs, mit der Einnahme und Plünderung Jerusalems und mit Schleifung des grössten Theiles der Befestigungen der Hauptstadt endete (4 Reg. 14, 12—14), musste Abhängigkeit und Gebietsschmälerung für das besiegte Königreich Juda zur Folge haben. Vergleicht man die Angaben von Paralipomena (2, 26, 1) mit denen der Königsbücher (4 Reg. 15, 8; 14, 21; 15, 1), so ist es wahrscheinlich, dass das Königreich Juda seine volle Souveränität erst im 27. Regierungsjahre Jerobeams wiedererlangte.

Diese glänzenden Erfolge Jerobeams wurden nicht bloss durch die kriegerischen Eigenschaften dieses Fürsten begünstigt, sondern durch die Verhältnisse der Grossmächte Assyrien und Aegypten ermöglicht. Das Abhängigkeitsverhältniss von der Grossmacht Assyrien, in welches das Reich Israel durch die Schlacht bei Karkar 853 gekommen war, bestand wohl seit dieser Zeit fort, bald mehr bald weniger fühlbar. Aber gerade dieser Umstand gab dem unternehmenden Könige Jerobeam freie Hand gegen Damaskus und gegen das Hethiterreich[1]. Rimmonirari, der Grosskönig von Ninive (810 bis 781)[2], hatte nämlich, wahrscheinlich 804[3], die syrische Hauptstadt eingenommen, zur Anerkennung der Oberhoheit Assurs und zur Zahlung eines sehr ansehnlichen Tributes gezwungen. Von dieser Niederlage scheint Damaskus sich bald erholt und seine Vasallenpflicht wieder verweigert zu haben. Denn im Jahre 773 musste Salmanassar III., der Nachfolger Rimmoniraris, einen Feldzug gegen Damaskus unternehmen, welcher erst von dem folgenden Grosskönige, Namens Asurdan, — mit welchem Erfolge, wissen wir nicht — zu Ende geführt wurde[4].

---

[1] Vgl. Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschung S. 124 ff. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte S. 206 ff. Vigouroux, Die Bibel IV, 67—69.

[2] Sayce a. a. O. S. 128. Tiele a. a. O. S. 207.

[3] Sayce a. a. O. S. 166.

[4] Tiele a. a. O. S. 213.

Durch diese schweren, mit bedeutenden Opfern verbundenen Kriege geschwächt, vermochte das damascenische Reich die rächend andringenden Israeliten nicht abzuwehren; vielleicht wurden dieselben anfangs sogar von Ninive stillschweigend begünstigt. Die Nachfolger Salmanassars III. waren mit innern Unruhen ihres eigenen Reiches vollauf beschäftigt und genöthigt, die streitenden Vasallen sich selbst zu überlassen. Die Grossmacht Aegypten war in ähnlicher Lage und nicht im stande, in die Angelegenheiten auswärtiger Staaten sich einzumischen. In den letzten Jahren seiner Regierung scheint Jerobeam im Kriege mit Assyrien unglücklich gewesen zu sein[1]; nur dadurch würde sich erklären lassen, dass sein Sohn Zacharias schon im sechsten Monate seiner Regierung vor dem Volke von einem Usurpator getödtet und dieser an seiner Statt zum Könige eingesetzt wurde (4 Reg. 15, 10).

Dem Schwesterreiche Juda gereichten diese politischen Verhältnisse in Israel und bei den Grossmächten zum Nutzen. König Ussias (Azarias, 777—736) konnte von Edom das Gebiet von Elat am gleichnamigen Meerbusen in Besitz nehmen (2 Par. 26, 2. 4 Reg. 14, 22), die Philister züchtigen, die Befestigungen Jerusalems erneuern und erweitern, durch ein wohlgerüstetes Heer dem Auslande Achtung einflössen und durch Pflege von Ackerbau und Viehzucht den Wohlstand seines Reiches heben und vermehren (2 Par. 26, 6—15).

Der glänzenden äussern Machtstellung des Reiches Israel entsprach keineswegs die innere Lage desselben. Zwar gibt beredtes Zeugniss von der Thatkraft des Königs Jerobeam die neue Katastrirung des Landes, welche im Reiche, jedenfalls infolge der veränderten Besitztitel, vorgenommen wurde und auch im Nachbarstaate Juda später unter König Jotham Nachahmung fand (1 Par. 5, 17). Wenig erfreulich aber ist das Bild, welches Amos und sein jüngerer Zeitgenosse Osee von den socialen Zuständen des Nordreiches entwerfen. Wie dieses Reich seinen Ursprung einst nur offener

---

[1] Vgl. Tiele a. a. O. S. 207 f.

Auflehnung und Gewaltthat verdankte (3 Reg. 12, 18), so herrschte auch damals in demselben statt des Rechtes und der Handhabung der Gesetze die Willkür und Gewaltthätigkeit der Grossen und Reichen; durch Bestechlichkeit der Richter sind die Armen und Niedrigen schutzlos der Ausbeutung und Bedrückung preisgegeben; von dem ungerecht erpressten Gute werden üppige Gastmähler und Trinkgelage gefeiert. Das religiöse Leben bewegt sich in den Cultformen, welche der Gründer und erste König des Nordreiches aus selbstsüchtigen Beweggründen eingeführt hatte: Israel verehrte in Nachahmung des ägyptischen Apisdienstes (vgl. 2 Mos. 32, 4—8) Jahve unter dem Bilde goldener Kälber (3 Reg. 12, 28. 2 Par. 13, 9); Opfer wurden in reichlicher Fülle gebracht; allein für die sittliche höhere Bedeutung derselben hatte das Volk das Bewusstsein verloren. Diese Cultformen hatten für die moralische Hebung des Volkes keinen Werth, wie dieselben auch zur Stütze des neugeschaffenen Königthums nichts beitrugen. Empörungen gegen den König und Königsmorde sind häufige Erscheinungen im Nordreich (vgl. 3 Reg. 15, 27; 16, 9. 4 Reg. 9, 24 u. ö.).

Der Chronologie nach ist die Schrift des Amos die älteste, in welcher prophetische Kundgebungen zusammenhängend verzeichnet sind; ihm gebührt unter allen Propheten, von welchen schriftliche Mittheilungen auf die Nachwelt gekommen sind, der erste Platz.

§ 2. Lebensverhältnisse des Propheten.

Nach den Angaben des Buches selbst hat der Prophet seine Heimat in Tekoa, einer Stadt im Stamme Juda, welche vier Stunden südöstlich von Jerusalem, zwei Stunden von Bethlehem entfernt auf einem Höhenzuge erbaut war, der vom Gebirge Juda nach Osten hin sich abzweigt. Im Westen von fruchtbaren Gefilden umgeben, verliert sich dieser Höhenzug nach Süden und Osten in die weit sich ausdehnende Wüste Juda, von welcher der Tekoa zunächstliegende Theil

auch den Namen Wüste von Tekoa führte. Durch diese Beschaffenheit der nächsten Umgebung war ein grosser Theil der Bewohner Tekoas auf das Hirtenleben in der Wüstensteppe angewiesen. Nicht unbewohnbar nämlich und völlig vegetationslos sind die weiten Flächen Palästinas, welche mit dem Namen „Wüsten“ bezeichnet werden. Wie David einige Jahrhunderte früher auf den Triftweiden Bethlehems, welche an die tekoanischen angrenzen, hinter den Herden hinweg in das väterliche Haus geholt wurde, um zum König und Führer Israels gesalbt zu werden (1 Reg. 16, 11 ff.), so erhielt Amos mitten aus dem Hirtenleben heraus den Ruf zum Propheten. Dies geschah wahrscheinlich in reifern Jahren, da die Schilderungen und Erfahrungen, welche in seinem Buche aus dem Hirtenleben genommen sind, eine längere Ausübung des ursprünglichen Berufes voraussetzen (vgl. 3, 12; 5, 8 ff. 19; 8, 5; 9, 5).

Nach der Beschaffenheit der Umgegend von Tekoa war es Kleinvieh, Ziegen und Schafe, welche der Hirtensorge des Amos oblagen. Aus dem Bekenntnisse des Propheten 7, 14: „Ich nähre mich von Sykomoren“, lässt sich nicht folgern, dass der Prophet reich und ein Herdenbesitzer in unabhängiger Stellung gewesen sei, wenn ihn auch Jarchi und Kimchi nach dem talmudischen Grundsatze, dass Gott seine Schechina nicht weilen lasse ausser auf einem Starken, Reichen, Weisen und Demüthigen, zu einem reichen Manne machen wollen, und auch ein Targum des Rabbi Joseph zu Amos 7, 14 ihn als Herdenbesitzer und reichen Pflanzer erklärt [1]. Targ. Jonathan umschreibt 7, 14: Possessor pecorum sum ego suntque mihi sycomori in campestri.

Es lässt sich annehmen, dass Amos durch seinen prophetischen Beruf längere Zeit im ephraimitischen Reiche festgehalten wurde. Er verweilte, wie seine in lebhafte Farben eingekleideten Schilderungen den Augenzeugen verrathen, nicht beständig an einem Platze, sondern bald in Samaria (vgl.

---

[1] Vgl. Levy, Neuhebr.-chaldäisches Wörterbuch unter גית, S. 327.

Kap. 4), bald in Gilgal (4, 4. 5), in Berseba (5, 5), besonders aber in Bethel (3, 14. 15). Bei Gelegenheit festlicher Versammlungen der Israeliten an den Cultstätten des Reiches war es wohl, wo mahnend und dräuend die Stimme des Propheten ertönte und seines Gottes Befehle und Offenbarungen verkündete. Die einleitenden Drohreden gegen die sieben Völker (1, 3 bis 2, 5) mit der ersten Strafpredigt gegen Israel (2, 6 bis 16) dürften im nördlichsten Theile des Reiches, etwa in Dan, gehalten worden sein. Gerade hier mochte der Hinweis auf den erlangten Besitz des ehemaligen Amoriterlandes besonders wirksam erscheinen. Die Reden gegen die Grossen beiderlei Geschlechtes in Samaria (Kap. 3—6) sind wahrscheinlich in der Reichshauptstadt selbst vorgetragen. Die in Visionen eingekleideten Drohverkündigungen mit deren Auslegung lässt der Prophet in Bethel ergehen.

Ueber den weitern Lebensgang und das Lebensende des Propheten fehlen geschichtliche Nachrichten. Unverbürgter Legende gehört die Erzählung an, Amos sei von Amazias, dem Oberpriester des Reichstempels in Bethel, tödtlich verwundet, in das Gebiet von Juda hinübergeschafft worden und daselbst gestorben.

§ 3. Die Sprache des Propheten.

Wenn der hl. Hieronymus[1] mit Anspielung auf den paulinischen zweiten Korintherbrief 11, 6 von Amos sagt, derselbe sei „imperitus sermone, sed non scientia“, so ist dieses Urtheil wohl beeinflusst durch die Erwägung, dass der Prophet aus dem Hirtenstande war und in seinem Buche fremdartige Wortformen und Redewendungen vorkommen (vgl. Prol. Gal. die Bemerkung: Quis digne exprimat tria aut quattuor scelera Damasci?). Diese auffallenden Wortformen mögen auch die Veranlassung sein, dass der Name Amos im Talmud erklärt wird: schwerfällig Redender, Stammler[2].

---

[1] In Amos proph., praef. [2] Levy a. a. O. S. 663.

Diese Formeln lassen sich in folgende Erscheinungen zusammenfassen. Es zeigt sich eine Vorliebe für Vertauschung der **Zischlaute:**

5, 11 בושׂכ für בוסס, 6, 10 מסרף für משׂרף, 7, 16 ישׂחק für יצחק. Auch רסיסים Splitter, 6, 11, von רסס gleich רצץ, wird hierher gehören.

Eine andere Eigenthümlichkeit ist der Gebrauch weicherer Consonanten statt der härtern, wie dieselben im Aramäischen in Gegenhalt zum Hebräischen üblich sind (vgl. aram. ארע hebr. ארץ, aram. ער hebr. צר, aram. אע hebr. עץ). So 6, 8 מתאב für מתעב (vgl. 5, 10); 2, 13 מעיק für מציק. Das gleiche Verfahren, wenn nicht Schreibfehler vorliegt, ist erkennbar 8, 8 in נשקה für נשקעה.

Diese Eigenthümlichkeiten in der Sprache des Propheten werden mehr von dem langen Aufenthalte desselben im Nordreiche abzuleiten sein, als von der platten Aussprache des Hirten.

Was die Wort- und Satzbildung des Propheten anlangt, so zeichnet sich dieselbe aus durch gleichmässigen rhythmischen Parallelismus und durch klare, kräftige Diction. In einigen Stellen erhebt sich die Sprache sogar zu poetischem Schwung und lyrischer Begeisterung (vgl. 5, 1. 2. 8; 2, 14—16). Die Bilder und Gleichnisse, welche der Prophet meistens dem Hirtenleben entnimmt, erfreuen durch Naturtreue und Sachlichkeit. Augustinus[1] vertheidigt, vielleicht mit einem Seitenblick auf Hieronymus, die Ausdrucksweise und Darstellung des Propheten mit den Worten: Isti, qui prophetas nostros tamquam ineruditos et elocutionis ignaros veluti docti disertique contemnunt, si aliquid eis tale vel in tales dicendum fuisset, aliter se voluissent dicere? . . . Quid enim est, quod isto eloquio aures sobriae plus desiderent? . . . quam sit pulcher sermo prophetae et quemadmodum adficiat legentes atque intelligentes non opus est cuiquam dici, si ipse non sentit. Die häufigen Anspielungen, welche das Buch auf politische Be-

[1] De doctrin. christ. l. 4, c. 7.

gebenheiten Israels und des Auslandes enthält (vgl. 1, 4. 13; 2, 1; 6, 2; 9, 7), zeugen von einer scharfen Beobachtungsgabe des Verfassers. Die herzlichen Mahnworte, mit welchen er zur Umkehr und Besserung seine Zeitgenossen auffordert, verrathen aufrichtige Theilnahme für die Unglücklichen. Es ist zu verwundern, dass dem Hirten von Tekoa nicht das Urheberrecht an seinem Buche wegen seiner Geschichtskenntnisse abgesprochen worden ist.

§ 4. Verhältniss des Buches Amos zu andern alttestamentlichen Schriften.

Wie in den Profanwissenschaften, so werden auch in der Offenbarung Gottes Entwicklungsstufen unterschieden werden können. In den uns erhaltenen Kundgebungen der Prophetie wird eine geschichtliche Gestaltung sich verfolgen, die fortschreitende Ausbildung einzelner Wahrheiten und Ideen sich beobachten lassen. Zur Zeit des Propheten Amos muss eine Reihe von religiösen Vorstellungen und Gedanken als Offenbarungsgut des Volkes Israel bereits vorhanden gewesen sein; der Prophet wie seine Nachfolger benutzten das Vorhandene und suchten durch Erklärung desselben wie durch neue Lehren und Offenbarungen die religiösen und sittlichen Anschauungen ihres Volkes zu erweitern, zu läutern und zu vergeistigen.

Unverkennbar bildete für die Prophetie der Pentateuch die gemeinsame Quelle, aus welcher die gottbegeisterten Personen schöpften und damit auf ihre Zeitgenossen zu wirken suchten. Der Grundgedanke, welchen alle Propheten gemeinsam haben, dass sie als Gesandte und Organe Jahves dessen Willen verkündigen, hat seine Voraussetzung in 4 Mos. 11, 29: „Wäre doch das ganze Volk Jahves Propheten, dass nämlich Jahve seinen Geist auf sie legte!" Die von den Propheten wiederholt ausgesprochene Ueberzeugung, dass Israel besonderer Führung und Auserwählung von Gott gewürdigt sei, wurzelt in den geschichtlichen in den Büchern Moses' erzählten Thatsachen. Die Vorstellungen von Jahve als Herrn und

Schöpfer der Erde und des Himmels (vgl. Amos 4, 13; 5, 8; 9, 5 u. a.) und Richter über alle Völker und deren Götter sind Gemeingut der Prophetie des Gottes der Offenbarung. Die Verkündigung der Gerichtsthätigkeit Gottes in der Geschichte ist ein einheitliches Thema aller Propheten (vgl. Is. Kap. 13. 14. 23. 33. 34. Jer. 25, 18. 30; Kap. 46—50. Ez. Kap. 25. 26. 35; 28, 21 ff. Zach. Kap. 9—10), welches sein Vorbild in den Fluch- und Segenssprüchen des Gesetzes hat (3 Mos. Kap. 26. 5 Mos. Kap. 28). Auch in der Einkleidungsform der prophetischen Aussprüche zeigt sich eine gewisse Gleichheit bei den ältern Propheten, verglichen mit den jüngern. Bei Amos und den ältern Propheten überhaupt erscheint Jahve selbst als Inspirator seiner Diener; bei Ezechiel, Daniel, Zacharias sind öfter Engel die Vermittler.

Wenn nun infolge des gleichen Ideenkreises in den Schriften der Propheten Wort- und Sachparallelen, in welchen das Prioritätsrecht zweifelhaft ist, nicht ausbleiben können, so fehlt es auch nicht an Stellen, in welchen die Benutzung der ältern prophetischen Schriften durch die spätern Propheten zu Tage tritt. Der Tag Jahves, d. i. der Tag, an welchem der Ewige als Gesetzgeber und Richter seine Majestät den Menschen sichtbar und fühlbar macht, hat zwar seine Grundlage (2 Mos. 19, 9. 16; 24, 17) in den gewaltigen Naturerscheinungen, welche sein Eintreten begleiten, zeigt aber im prophetischen Ideenkreis Entwicklungsstufen. Bei Amos 5, 18. 20 ein Tag der Finsterniss und nicht des Lichtes, wird derselbe Is. 2, 12 geschildert als Gerichtstag über alle Stolzen und Uebermüthigen, als der furchtbare Tag, an welchem Zorn und Grimm kommen. Dieser Tag (Jer. 30, 7; 46, 10), gross und ohne seinesgleichen, die Zeit der Angst für Jakob, der Rachetag Jahves an seinen Feinden, wird bei den nachexilischen Propheten zum Gerichtstag über alle Völker (Abd. 15. Ez. 30, 3), ein Tag der Posaune und des Posaunenschalles (Soph. 1, 16), der Tag im Thale des Gerichts, wo die Erde bebt, die Himmel zittern, Sonne und Mond schwarz werden, die Sterne ihren Glanz verlieren (Joel 2, 10; 4 [3], 14. 15) —

gerade so, wie im Neuen Testament das Einzelgericht über Jerusalem verschmilzt mit dem allgemeinen Gericht am Ende der Zeiten (Matth. 24, 29—31; 25, 31. Marc. 13, 24—27. Luc. 21, 22—28. Act. 2, 20).

Die Drohung des Propheten 8, 11, dass Israel der speciellen Gnade des Prophetenthums verlustig gehen werde, wird Ez. 7, 26; Ps. 74 (73), 9 als traurige Zeiterscheinung beklagt; von nachexilischen Propheten aber wird das Aufhören des alttestamentlichen Prophetenthums unter die Zeichen der messianischen Zeit aufgenommen und mit dem Hinweis darauf erklärt, dass Gottes Gesetz in alle Herzen eingeschrieben sein werde (Jer. 31, 33 [Joel 2, 23[b] Lehrer zur Gerechtigkeit = Messias]), alle von Gott Lehre empfangen würden (Is. 54, 13 [vgl. Joh. 6, 45]. Zach. 13, 1—5), das Heidenthum aufhören (Zach. ebd.), Gott einen neuen Bund errichten (Jer. 31, 31—34), seinen Geist über alles Fleisch ausgiessen werde (Joel 3, 1).

Der Gedanke von der Werthlosigkeit der Thieropfer Amos 5, 21. 22 wiederholt sich Os. 8, 13. Jer. 6, 20. Is. 1, 11. Mich. 6, 7. Die Weissagung des Amos gegen Syrien wird Jer. 49, 27 verwendet. Die Aufzählung der Völker Jer. 25, 19—25, welche gleich Juda gestraft werden sollen, ist eine Ueberarbeitung der ersten Kapitel des Propheten Amos; dieses geht namentlich daraus hervor, dass 25, 30 die Worte aus Amos 1, 2 „Dominus rugiet" benutzt und erklärt werden. Im Gebrauch dieser Worte zeigt auch Joel 4, 16 sich von Amos abhängig, wie ausserdem 4, 18 von Amos 9, 13. Von Sachparallelen abgesehen, benutzt Osee seinen ältern Zeitgenossen 5, 8; 10, 5 (vgl. mit Amos 5, 5 [Bethaven für Bethel]) und 8, 14[b] vgl. mit Amos 2, 5 [mittam ignem]). Eine Anspielung auf die Strafreden des Amos enthält Os. 7, 12[b]: Castigabo eos iuxta auditionem coetus eorum. Verwendungen mit wörtlichem Citat aus Amos finden sich Agg. 2, 17 (18): Percussi in vento urente (Amos 4, 9); Soph. 1, 13 mit Amos 5, 11; Ps. 97, 10 mit 5, 15; Is. 1, 11. Jer. 6, 20: Munera vestra non suscipiam, mit Amos 5, 22; Jer. 44, 11: Ponam faciem in malum (Amos 9, 4); Mich. 2, 3[b]: Tempus malum est, mit Amos 5, 13[b]. Der Ge-

danke Amos 3, 2: „Nur dich habe ich erkannt", gestaltet sich bei den nachfolgenden Propheten aus zu einem ehelichen Verhältniss zwischen Gott und seinem Volke (Os. Kap. 1—3. Jer. 3, 8. Ez. Kap. 16 u. a). Die Ueberschrift zum Buche des Propheten Jeremias 1, 1. 2 ist der von Amos 1, 1 nachgebildet. Aus Amos 5, 8 genommen sind die Stellen Job 9, 9; 38, 31. Wie auch in spätern Zeiten das Buch Amos gelesen wurde, lässt sich aus Tob. 2, 6. 1 Mach. 1, 41 ersehen; in den Schriften des Neuen Testamentes beruft sich auf Amos 5, 25. 26 der Protomartyr Stephanus Act. 7, 42. 43, und auf 9, 11 f. (nach dem Text der alexandrinischen Uebersetzung) der Apostel Jacobus Act. 9, 11 f.

§ 5. Inhalt und Form des Buches.

Nach der Ueberschrift 1, 1 folgt 1, 2 das Thema: Das Strafgericht Jahves wird über Israel hereinbrechen!

Dieses Thema wird durchgeführt in zwei Abschnitten; der erste (1, 3 bis 6, 14) zerfällt in zwei Theile mit mehreren Unterabtheilungen.

Im ersten Theil (1, 3 bis 2, 5) wird für das Thema der indirecte Beweis erbracht, indem die übrigen Völker, welche mit Israel Palästina bewohnen, mit dem Strafgericht bedroht werden, weil das Mass ihrer Verschuldung voll sei — erste Rede. Die Völker sind so gruppirt, dass zuerst die mit Israel nicht stammverwandten auftreten: Aram = Damaskus 1, 3—5; Philistäa 1, 6—8 und Tyrus 1, 9. 10. Darauf folgen vier Völker, welche mit Israel verwandt sind: Edom 1, 11 f. Ammon 1, 13—15. Moab 2, 1—3. Juda 2, 4. 5.

Der zweite Theil (2, 6 bis 6, 14) enthält den directen Beweis für die Nothwendigkeit des nahenden göttlichen Strafgerichtes durch den Hinweis auf die Lasterhaftigkeit und Unbussfertigkeit Israels. Es lassen sich in diesem Beweise folgende Glieder unterscheiden:

In einer, der zweiten Rede (2, 6—16) rügt der Prophet,

dass des Nordreiches Bewohner sich weder um menschliches noch um göttliches Recht kümmern (2, 6—8);

dass sie, obwohl sie Jahve alles verdanken, ihn und die ihm Geweihten verachten (2, 9—12).

Solche Frevel reifen zur Ernte — dem Strafgericht, in welchem niemand mit Gott zu rechten noch sich davor zu bewahren im stande sein wird (2, 13—16).

In einer weitern, der dritten Rede (3, 1 bis 4, 3) wird der Eintritt des Gerichtes und dessen nothgedrungen prophetische Verkündigung gefolgert:

aus dem ehelichen Verhältniss Israels zum Richter (3, 1. 2);

aus der Stellung der Propheten zu ihrem Auftraggeber (3, 3—8);

aus der grossen Menge von Ungerechtigkeiten und Gewaltthaten der Grossen Samariens (3, 9 bis 4, 3).

In der folgenden, der vierten Rede (4, 4—13) bezeichnet der Prophet die Darbringung von Opfergaben in Bethel und Gilgal als Mehrung der Sündenschuld (4, 4. 5); zeigt, dass die Wirkungslosigkeit der vorausgegangenen Strafen ein grosses Gesamtgericht herausfordere (4, 6—13).

In der fünften Rede (Kap. 5) beklagt der Prophet die Nähe der Katastrophe. Herbeigeführt sieht er dieselbe durch das Verhalten Israels, nicht beim Allmächtigen, der allein helfen kann, sein Heil zu suchen, sondern bei nichtigen Göttern (5, 1—9). Verdient hat Israel die Heimsuchung durch Unterdrückung des Rechtes und der Wahrheit und durch käufliche Rechtspflege (5, 10—17); verdient durch hochmüthige Scheinheiligkeit, beharrliche Rechtsverletzung und fortgesetzten Götzendienst (5, 18—27).

In der sechsten Rede (Kap. 6) wendet sich Amos besonders an die Grossen Israels: ihre üppige Sorglosigkeit fordert die Vergeltung des rächenden Gottes heraus — sie sollen daher zuerst ins Exil wandern (6, 1—7); die Rechtsverdreher und hochmüthigen Prahler sollen dem nordischen Feinde überliefert werden (6, 8—14).

Im zweiten Abschnitt (7, 1 bis 9, 10) bringt der Prophet weitere Beweise für das Thema durch Mittheilung und Erklärung von fünf Visionen.

Die drei ersten Visionen sind als Theile einer Rede (siebente) zu betrachten (7, 1—9).

Das Verhalten des Oberpriesters Amazias von Bethel veranlasst den Propheten, seine göttliche Sendung zu betonen und die Strafandrohung gegen Israel zu wiederholen (7, 10—17) — so bildet diese Episode eine Erhärtung des Themas.

In der achten Rede (8, 1—14) verkündet der Prophet als Inhalt der vierten Vision, dass Israel als reife Frucht dem todbringenden Gerichte anheimfällt (8, 1—3). Denn Gott wird die bösen Thaten der Bedrückung, des Betruges und Wuchers nicht vergessen (8, 4—8), und plötzlich wird das Verderben hereinbrechen, nirgends dagegen Rath und Ausweg zu finden sein (8, 9—14).

In der neunten Rede (9, 1—10) macht der Prophet mit Enthüllung der fünften Vision den definitiven Beschluss Gottes bekannt, das sündige Israel zu vertilgen. Für die Allmacht Gottes sei die Ausführung des Beschlusses etwas Leichtes.

Der Schluss der Prophetien (9, 11—15) enthält messianische Zukunftsgedanken: dem davidischen Königshause wird Wiederherstellung und ewige Dauer verheissen (9, 11. 12), dem Lande reichster Ueberfluss und dauernder Friede (9, 13), den exilirten Israeliten Rückkehr in ihr Land und beständiger Besitz desselben (9, 14. 15).

Wie aus dieser Inhaltsangabe ersehen werden kann, ist das Buch des Propheten Amos eine planmässige Sammlung und einheitliche Verbindung der von dem Propheten gehaltenen und unter seinem Namen verbreiteten Strafreden. Zur Exposition des Themas bildet der Abschnitt 1, 3 bis 2, 5 ein kunstgerechtes Exordium. Aehnlich verhält es sich mit dem folgenden Abschnitt, welcher die Visionen enthält. Im massorethischen Text ist die Einheit des Buches gestört durch die Hereinziehung von Juda neben Israel (6, 1). Das Object, gegen

welches Amos nach 7, 15 weissagen soll und, wie 7, 10. 13 betont wird, wirklich weissagt, ist nur Israel. Das Südreich Juda ist 2, 4. 5 den andern sechs Völkern, welche vor ihm genannt werden, ganz gleich gehalten in der einleitenden Formel, in Anführung nur eines Verbrechens und in der allgemeinen Strafbestimmung. Daraus folgt, dass Juda nur beispielsweise, vorübergehend und einleitend behandelt wird, die ganze Aufmerksamkeit des Propheten, die Spitze seiner Strafdrohungen nur gegen Israel als Ziel sich richtet.

Was die Form der prophetischen Aussprüche angeht, dürften die Behauptungen von Dav. Heinr. Müller[1] und von P. Zenner[2] zu weit gehen, zu wenig begründet und durchführbar sein[3]. Die Entdeckungen, welche beide Gelehrte über Chorographie gemacht haben wollen, enthalten in der Hauptsache dasselbe, was gewöhnlich unter Parallelismus der Glieder verstanden wird (Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 81, nennt es rhythmische Prosa). Derselbe kehrt in allen Büchern des Alten Testamentes wieder. Der massorethische Text ist offenbar so abgetheilt, wie es zu den Vorlesungen in der Synagoge am besten passte. Wenn diese Eintheilungen ein Vorbild in der Strophik und Metrik hatten, wie dieselbe in Babylonien schon zur Zeit Abrahams ausgebildet wurde[4], so wären dieselben in der Sprache und Darstellungsart der Semiten selbst begründet. Ansätze zur Strophenbildung finden sich bereits gemacht von A. Scholz, Commentar zum Buche des Propheten Jeremias, und desgleichen zum Propheten Osee. Uebrigens versuchte ich auch bei Amos die Stropheneintheilung.

---

[1] Die Propheten in ihrer frühern Form S. 61—73.

[2] Die Chorgesänge im Buche der Psalmen. In den Prolegomenen (S. 5—8) gibt Zenner dem Präludium des Amos (1, 2 bis 2, 16) strophische Gestaltung.

[3] Vgl. R. Smend zu Müllers Buch in Theol. Literaturzeitung vom 25. April 1896.

[4] Vgl. Hommel, Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftl. Beleuchtung S. 311—313.

§ 6. Literatur.

Die Werke der Autoren, welche über die kleinen Propheten seit den ältesten christlichen Zeiten bis zum Jahre 1847 geschrieben haben, finden sich verzeichnet bei Gustav Baur, Der Prophet Amos erklärt. Giessen 1847.

Ein ausführliches Literaturverzeichniss über die kleinen Propheten im allgemeinen bis 1861 gibt Lor. Reinke, Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des A. T. III (Giessen 1861), S. 4 ff.; über Amos im besondern von 1588—1847, das. S. 180—190.

In gedrängter Kürze enthält die einschlägige Literatur über die kleinen Propheten: Trochon, Les petits prophètes (Paris, Lethielleux, 1883) p. III et IV.

Eine erschöpfende Quellenangabe zu den kleinen Propheten bietet Knabenbauer (Knb.) S. J., Commentarius in prophetas minores (Paris, Lethielleux, 1886) p. 4—11.

Hierzu literarische Gaben der neuesten Zeit:

Jaspis, Die Weissagungen des Proph. Amos. Köln 1887.

Orelli, Das Buch Ezechiel und die kleinen Propheten (im Kurzgefassten Commentar zu den heiligen Schriften des A. und N. T. von Strack und Zöckler. Altes Testament. 5. Abth.). Nördlingen 1888.

Eine gedrängte Uebersicht der Literatur zu den kleinen Propheten, zu der ganzen Sammlung wie zu einzelnen derselben, enthalten Einleitungsschriften in das Alte Testament, wie:

Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift. Freiburg, Herder, 1890—1893.

Keil, Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung. 3. Aufl., Frankfurt 1873.

Kuenen, übersetzt von Müller, Hist.-krit. Einleitung. II. Theil (Leipzig 1892), S. 305—308.

A. Scholz, Der Prophet Hoseas. Commentar. Würzburg 1882.

Ders., Der Prophet Joel. Commentar. Ebd. 1885.

Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung. 4. Aufl., Regensburg 1876.

Kritische Bemerkungen zu den kleinen Propheten geben unter andern:

Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. 5. Heft. Berlin 1892.

Ed. König, Einleitung in das A. T. Bonn 1893.

Hoffmann, Versuche zu Amos (in Stades Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft vom Jahr 1883).

Borchert, Der Gottesname Zebaoth (bei Köstlin und Kautzsch, Theol. Studien und Kritiken 1896, S. 619—642).

Von Autoren, welche die Stellung, Wirksamkeit und Bedeutung des israelitischen Prophetenthums überhaupt behandeln, wurden beigezogen:

Duhm, Theologie der Propheten des A. T. 1875.

Zschokke, Theologie der Propheten des A. T. Freiburg 1877.

Ders., Historia sacra antiqui testam. Vindob. 1888.

Maybaum, Entwicklung des israelit. Prophetenthums. Berlin 1883.

Willmann, Geschichte des Idealismus. 3 Bde. Braunschweig 1894—1897.

Für den massorethischen Text, die Uebersetzungen, für Sprache, Geschichte und Geographie Palästinas wurden verglichen:

Gesenius, Thesaurus philol.-critic. linguae hebraeae et chaldaeae V. T. 2. ed., Lips. 1858.

Levy, Neu-hebr. und chald. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Leipzig 1876—1889.

Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt voll. 2.

Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner (in Stades Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1883/1884).

Ed. König, Lehrgebäude der hebr. Sprache. Leipzig 1881. 1895.

Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschung. Leipzig.

Tiele, Babylonisch-assyr. Geschichte. Gotha 1886—1888.

Wiedemann, Geschichte Aegyptens. Gotha 1884—1888.

Brugsch, Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen. Leipzig 1877.

Hommel, Die altisrael. Ueberlieferung. München 1897.

Baedeker, Palästina und Syrien. 1891.

Robinson, Neuere biblische Forschungen in Palästina. Berlin 1857.

Ders., Physikalische Geographie des heiligen Landes. Leipzig 1865.

Rückert, Die Lage des Berges Sion (Biblische Studien, herausg. von Bardenhewer. III. Bd., 1. Heft).

Das Buch: Amos und Hosea, ein Kapitel aus der Geschichte der israelitischen Religion, von Valeton iun., aus dem Holländischen übersetzt von Echternacht, Giessen 1898, konnte ich nicht berücksichtigen, da es erst während des Druckes dieses Commentars mir in die Hände kam.

Dem massorethischen Text ist zu Grunde gelegt die Ausgabe von S. Baer, den Uebersetzungen besonders die Brian-Waltonsche Bibel-Polyglotte.

Hier nicht ausdrücklich aufgeführte Autoren möge der Leser aus der Erklärung des Propheten Amos selbst ersehen.

Uebersetzung und Erklärung.

Die Ueberschrift.

1, 1. Seherworte des Amos, welcher zu den Hirten Tekoas gehörte, über Israel in den Tagen des Ussias, Königs von Juda, und des Jerobeam, Königs von Israel, zwei Jahre vor dem Erdbeben.

Der erste Vers des Buches bildet die Ueberschrift. Dieselbe enthält Angaben über des Propheten Herkunft, über Ziel und Zeit seiner Thätigkeit; sie wird von denselben Händen herrühren, von welchen die einzelnen Reden zu einem Ganzen verbunden wurden. Zu דברי gehört als qualitative Bestimmung der Relativsatz אשר חזה — Worte, welche er (Amos) sah, d. h. Seherworte, prophetische Offenbarungen. So werden dieselben im Gegensatz zu bloss menschlichen Aeusserungen als Ausfluss göttlicher Eingebung bezeichnet. Da דבר nicht bloss Wort, sondern auch Sache, Gegenstand bedeutet, so liegt in der Verbindung „Seherworte" ein Hinweis auf die doppelte Art seiner prophetischen Mittheilungen, mittelst Reden und mittelst Visionen (vgl. Is. 2, 1). Daher werden Reden späterer Propheten geradezu Jahves Worte genannt (vgl. Os. 1, 1. Jon. 1, 1. Joel 1, 1. Mich. 1, 1. Soph. 1, 1. Agg. 1, 1. Zach. 1, 1. Jer. 1, 1. 2. Mal. 1, 1. Ez. 1, 3) und begegnet uns das Wort חזון im Sinne von Prophetie (Abd. V. 1. Nah. 1, 1. Jer. 23, 16, hier von falschen Propheten). Die Vermischung der beiden Formen der prophetischen Offenbarung, Rede und Gesicht, ist wohl eine der Ursachen, dass in mehreren prophetischen Büchern Doppelanfänge sich finden (vgl. Is. Kap. 1

und 6. Ez. Kap. 1 und 10). Der Name עָמוֹס, von עמס Last tragen, lässt sich deuten: der Lastträger. Nach Analogie mit בָּחוֹן, אָרוֹן wird das Wort im activen Sinne zu nehmen sein von einem Hirten, welcher des Tages und der Nacht Lasten trägt, nicht passiv oder intransitiv[1]. Der hl. Hieronymus übersetzt das Wort[2] mit portans, bei einer andern Gelegenheit[3] mit robustus, fortis (ἑδραῖος, στερέωσις), populus avulsus (λαὸς ἀπωσμένος), onerans aut oneravit. Von diesen Uebersetzungen hat, von symbolischen Sinnesdeutungen abgesehen, portans und onerans die Ableitung von עמס zur Voraussetzung, populus avulsus die von עם und מוש, während robustus, fortis auf אמוץ hinweist. Durch die gleichheitliche griechisch-lateinische Schreibweise beider hebräischen Eigennamen אמוץ und עמוס wurden die Träger dieser Namen, der Vater des Propheten Isaias und unser Prophet, von griechischen und lateinischen Schriftstellern verwechselt. Gekünstelt ist die Mischnaische Deutung, dass Amos den Namen von seiner Sprache erhalten habe und dieser „Stammler“ bedeute (vgl. § 3). — אשר היה וגו׳ stimmt mit 7, 14 überein und kam wohl von daher in die Ueberschrift. — בַּנֹּקְדִים. Der Artikel bezeichnet die tekoanischen Hirten als wohlbekannte. Das Verb נקד nur hier und 4 Reg. 3, 4. Die Grundbedeutung „stechen“, durch Punkte oder eingestochene Zeichen einen Gegenstand kenntlich machen, um ihn von andern zu unterscheiden, ist durch vorhandene Ableitungen gesichert: so durch das Adjectiv נָקֹד punktirt, gesprenkelt, scheckig (1 Mos. 30, 32. 33, plur. 30, 35. 39; 31, 8. 10. 12), das Substantiv נְקֻדּוֹת Punkte, Kügelchen (Cant. 1, 11). נֹקֵד bedeutet daher einen Hirten, insofern er die Thiere seiner Herde zum Unterschiede von fremden zeichnet, wird deshalb 4 Reg. 3, 4 vom Besitzer der Herde selbst gesagt. Für den Propheten lässt sich daraus nicht der Schluss ziehen, dass er im Besitz von Herden und reich gewesen sei (vgl. oben § 2).

---

[1] Gesenius, Thesaurus ling. hebr. et chald., gleich עָמוּס in sinu gestatus.

[2] In Ioel proph., praefatio.

[3] Onomastic. sacr. ed. P. de Lagarde p. 45. 51. 64. 162.

Den Uebersetzern der LXX scheint das Wort unbekannt gewesen zu sein, da dasselbe 4 Reg. 3, 4 mit Νωκηθ transscribirt, hier mit ἐνναχαρειμ gegeben ist. Die Verwechslung der Buchstaben ד mit ר und die Auffassung, es sei damit der Ort gemeint, wo Amos nach seinem Weggange von Tekoa seine Reden hielt, mag die Ursache dieser Lesung sein. Durch Verbesserungsversuche entstand in LXX-Handschriften καριαθιαρειμ und fiel in einigen das Wort ganz aus[1]. — מִתְּקוֹעַ. Die Präposition bezeichnet die Herkunft oder Heimat des Propheten; über die Lage Tekoas siehe § 2. — א׳חזה. Das Verb חזה sichten, scheiden, scharf ansehen, schauen, begrifflich von ראה wenig verschieden, gehört dem feierlichen und dichterischen Sprachgebrauche an (vgl. Thren. 2, 14. Ez. 13, 6. 7; 21, 34). Das prophetische Schauen geschieht non carnis oculis, sed mentis intuitu (S. Hieron.). — על יִשׂ׳. Die Präposition על, nicht mit Baur אל zu lesen, bezeichnet Israel als den Gegenstand oder Ort, auf welchem das Schauen und der Inhalt des Geschauten ruht. Unter Israel ist nicht die Gesamtzahl der Nachkommen Jakobs zu verstehen, sondern die nördlichen zehn Stämme oder die Bewohner des Reiches Israel, welche, wie Hieronymus bemerkt, ob populi multitudinem pristinum nomen obtinuerunt. LXX lasen durch unrichtige Auflösung des in ihrer Vorlage abgekürzt geschriebenen Namens Ἱερουσαλημ. — בימי. Die Tage eines Königs sind nicht seine Lebenstage überhaupt, sondern die Zeit seiner Regierung. Der König von Juda wird, obwohl minder mächtig als Jerobeam und obgleich der Prophet nicht im jüdischen Reiche auftritt, wohl als der legitime theokratische König zuerst genannt, vielleicht auch deshalb, weil Amos ein Judäer war, — wenn nicht diese Datirungsweise überhaupt ganz auf Rechnung der Redaction des Buches zu setzen ist. Die gleiche Reihenfolge der Könige hat Os. 1, 2; Mich. 1, 1. — בֶּן־יוֹאָשׁ wie Os. 1, 1 zum Unterschied von Jerobeam I., dem Sohne des Nabat und Gründer des Nordreiches (3 Reg. 12, 2; 11, 26. 2 Par. 10, 2).

[1] Field, Orig. Hex.

Jerobeam II. regierte fast gleichzeitig mit Ussias, Amos prophezeit in seinem Reiche, und der Inhalt seiner Prophezeiungen geht Gesamt-Israel an, König wie Volk. Der Beisatz „zwei Jahre vor dem Erdbeben“ bestimmt wohl den Beginn der prophetischen Wirksamkeit, ist aber für die chronologische Datirung ohne Werth. Das Erdbeben, von welchem hier die Rede ist, muss von besonderer Heftigkeit gewesen sein und grossen Schaden angerichtet haben, weil es sich dem Gedächtnisse der Zeitgenossen als Zeitmarke einprägte und in der Tradition sich erhielt. Denn in Palästina waren Erdbeben keine seltenen Naturerscheinungen (vgl. Nah. 1, 5 f. Hab. 3, 10. 3 Reg. 19, 11. Is. 29, 6. Ez. 37, 7; 38, 19). Auch der Prophet Zacharias erwähnt 14, 5 ein Erdbeben, wahrscheinlich das nämliche wie hier, welches unter König Ussias die Bewohner Jerusalems zur Flucht veranlasste. In welchem Regierungsjahre dieses Königs die gewaltige Begebenheit eintrat, darüber fehlen verlässige historische Nachrichten. Flavius Josephus berichtet zwar[1], dass das Eindringen des Königs Ussias in das Tempelheiligthum (2 Par. 26, 16. 17) ein Erdbeben zur Folge gehabt habe, es fehlt aber für diesen Bericht der innere Zusammenhang und die historische Beglaubigung. Der von Tirinus u. a. auf Grund des Josephinischen Berichtes versuchten Datirung mangelt die nöthige Grundlage.

Das Thema.

Auf die Ueberschrift folgt V. 2 die allgemeine Ankündigung des Inhaltes der Prophetien oder das Thema: Das Strafgericht Gottes bricht über Israel herein. Damit beginnt die erste Rede des Propheten.

1, 2. Und er (Amos) sprach:

Jahve brüllt von Sion, und von Jerusalem erhebt er seine Stimme:

Da welken die Gefilde der Hirten, und des Karmel Haupt verdorret.

[1] Antt. Iud. 9, 4, 225, ed. Niese.

ואמר. Das Subject dazu ist Amos, nicht das folgende Jahve; die vielen Nebenbestimmungen, welche Vers 1 auf דברי ע' folgen, machen die Wiederaufnahme des Verbalbegriffes nothwendig. Ist die Ueberschrift das Werk des Redactors, so scheidet er mit den Worten „Und er sprach" sein Eigenthum von dem des Propheten. Seine Vorlage hätte alsdann begonnen mit den Worten: Dominus rugiet etc. — יהוה, nicht אלהים, bezeichnet den Gott, welcher Israel sich geoffenbart hat (2 Mos. 3, 15; 4, 5. 9. 31), der Herr ist über alle אלהים (Ps. 113. Jer. 10, 6. 10. Is. 42, 8; 43, 10), König der Völker (Jer. 10, 7), Gott über alle Reiche der Erde (Is. 37, 16), der nach Recht züchtigt und nichts unbestraft lässt (Jer. 30, 11). Sein Prophet kündigt ihn an als Richter über Israel. — מציון. Sion ist der alte Name für die drei Theile des Hochplateaus[1], auf welchem später die Stadt Jerusalem sich ausbreitete; besonders wird der südliche und vor allem der südöstliche Hügel, welcher die alte Jebusiterburg trug (2 Reg. 5, 6), damit bezeichnet. Synekdochisch steht der Name für die Stadt Jerusalem selbst. Seitdem die Bundeslade ihren Wohnsitz in Jerusalem, zuerst von David auf Sion (2 Reg. 6, 12), dann unter König Salomon im salomonischen Tempel (3 Reg. 8, 1. 6) erhalten hat, ist Sion der Berg Jahves (Is. 2, 3; 30, 29; 31, 4. Mich. 4, 2), der Berg, auf welchem er wohnt (Is. 8, 18. Jer. 8, 19. Joel 4, 17), sein heiliger und herrlicher Berg (Zach. 8, 3. Dan. 11, 45); ja Sion ist gleich Sinai der Berg der Gesetzgebung (Ps. 68, 18. Is. 2, 2—4; 10, 12 [de Sion exibit lex]); in Sion hat Jahve sein Gerichtsfeuer, durch welches die Feinde verzehrt werden (Is. 26, 11; 31, 9); von Sion zieht er daher aus, seine Gerichte zu vollziehen. Der Name Sion hat so bei den Propheten nicht bloss zeitgeschichtliche, sondern mehr noch endgeschichtliche Bedeutung. — יִשְׁאַג und יִתֵּן. Durch die beiden Imperfecte werden die Handlungen als bereits im Werden begriffen und in die Gegenwart des Redenden eingetreten bezeichnet und daher am besten mit dem Praesens übersetzt.

[1] Scholz, Joel S. 42.

שאג = brüllen wird von der Stimme des Löwen, des Menschen und vom Geräusch des Donners gesagt (vgl. 3, 4. Ps. 22, 14; 104, 21. Os. 11, 10. Soph. 3, 3. Is. 5, 29. Jer. 2, 15. Ez. 22, 25. Iud. 14, 5. Job 37, 4). Das parallele נתן קול wird besonders vom Donner gebraucht, ohne der herrschende Ausdruck für diese Naturerscheinung zu sein (vgl. 2 Mos. 9, 23. 28. 29; 19, 16. Ps. 18, 14; 29, 3 ff.; 68, 34. Is. 30, 31. Job 37, 2. 4. 5. Joel 4, 16. Jer. 25, 30). Amos selbst erklärt 3, 8 seine Strafandrohungen unter dem Bilde des brüllenden Löwen. Denselben Vergleich gebraucht Jeremias 25, 30—38; bei Jeremias wie bei Joel 4, 16 (3, 21) ist unsere Stelle Voraussetzung. Mit furchtbarem, donnerartigem Gebrüll kündigt der Löwe bei einbrechender Dunkelheit den Beginn seines Beutezuges an Ps. 104, 20 ff. Und noch furchtbarer erschallt dasselbe, wenn er heisshungrig mit gewaltigem Ansprung sein Opfer anfällt. Daher ist der brüllende Löwe ein vielgebrauchtes Bild für einen mächtigen, furchtbaren Feind (vgl. Prov. 20, 2. 1 Petr. 5, 8), ein Symbol von dem unwiderstehlichen Strafgerichte der erzürnten Gottheit (vgl. Os. 5, 14: „Ich bin wie ein Löwe für Ephraim und wie ein junger Leu für Juda"; in ähnlicher Weise Is. 5, 29: „Ihr [der Feinde] Geschrei ist gleich dem Brüllen des Löwen, und wie das Brüllen junger Löwen" u. s. w., — sachliche Erklärungen zu Amos). Was vom Löwen gilt, wendet Joel 2, 11 auf die Heuschrecken an, unter deren Gestalt der Feind gegen Israel anrückt[1]. Die beiden Begriffe „brüllen" und „donnern" bedeuten das Herannahen des dräuenden Gerichtes über Israel, bezeichnet mit dem Doppelbilde des brüllenden Löwen und des grollenden Gewitters. Die Wirkungen des angekündigten Strafgerichtes sind Dürre und Verödung. Gewitter wie Löwengebrüll sind also symbolisch zu fassen von dem Feuer des Zornes Gottes, welches gleich 5 Mos. 32, 22 die Erde und ihre Frucht verzehrt. In der nachfolgenden Detailbeschreibung des Gerichtes wird die Verödung des Landes erklärt durch Wegführung in das

[1] Vgl. Scholz, Commentar S. 49 u. 88.

Exil. — נָאוֹת, von נאה = נוה wohnen, Aufenthaltsort, Wohnung von Hirten, Trift, Anger, oft mit dem Zusatze נ׳ מדבר (Ps. 65, 13. Jer. 9, 9; 23, 10 u. ö.). Hier ist diese Bestimmung durch הרעים ersetzt. Vulgata übersetzt speciosa, wohl von נוה wohnen = schön sein, und im Gegensatz zu desertum (vgl. Joel 1, 19; 2, 22). — ראש הכרמל. Der Artikel vor Karmel deutet auf einen bekannten und berühmten Ort; dieser wird durch ראש als Berg bezeichnet. Deshalb wird, wie auch im Gegensatz zu den Triften der Hirten, nicht an die kleine Bergstadt Karmel zu denken sein (Vater u. a.), welche einige Stunden südlich von Hebron auf dem Gebirge im Stamme Juda liegt (Jos. 15, 55. 1 Reg. 15, 12), sondern an das im Stamme Aser liegende bedeutende Vorgebirge Karmel. Nach der Lage der beiden Oertlichkeiten, die Triften im Süden, das Karmelgebirge im Norden, ist damit der grösste Theil Palästinas und pars pro toto das ganze Land und beziehungsweise seine Bewohner als das Object des Gerichtes bezeichnet. Damit stimmt überein, dass Jer. 2, 7; 50, 19. Is. 10, 18 Karmel für Palästina gebraucht wird.

Erster Abschnitt (1, 3 bis 6, 14).

Erster Theil (1, 3 bis 2, 5).

Die Völker, auf welche in der nachstehenden Exposition die Anwendung des Gerichtsausspruches 1, 2 geschieht, wohnen auf dem Gebiete, welches einst zum Reiche Davids gehörte, d. h. der Ausspruch umfasst im messianischen Sinne alle Völker des Reiches Gottes. Dabei werden die zuerst genannten Völker als ein Vorspiel aufgeführt für Israel zur Illustrirung des Satzes: Wenn das Mass der Schuld voll ist, so genügt ein einziges Vergehen, das Gericht Gottes zu entladen. Die Strafandrohungen an die sieben vor Israel genannten Völker lassen sich als eine Rede betrachten, welche aus sieben Strophen besteht. In wiederkehrender Anaphora werden die Schuld-

beladenen aufgezählt und gleiches Urtheil der Verdammung ihnen gesprochen. Das syrische Reich und die Hauptstadt Damaskus ist wohl deshalb an die Spitze gestellt, weil es unter den andern Staaten der mächtigste ist und sein Schicksal um so mehr Israel belehren und überzeugen muss, dass gleiches Los ihm droht.

1. Strophe. Anklage und Strafsentenz gegen Damaskus.

V. 3. So spricht Jahve:
Wegen dreier Vergehen von Damaskus und wegen vier begnade ich es nicht,
weil sie gedroschen haben Gilead mit eisernem Dreschschlitten.
V. 4. Und ich sende Feuer in Chasaels Haus, dass es verzehrt Benhadads Paläste;
V. 5. Und ich zerbreche Damasks Riegel
und vertilge den Bewohner aus dem Thale der Kraft
und den Scepterträger aus dem Hause der Wonne,
und es wandert Arams Volk nach Kir, spricht Jahve.

2. Strophe. Anklage und Strafverkündigung gegen Philistäa.

V. 6. So spricht Jahve:
Wegen dreier Vergehen von Gaza und wegen vier begnad' ich es nicht,
weil sie Gefangene, unzählige, hinwegführten, sie zu verrathen an Edom;
V. 7. Und ich sende Feuer in Gazas Mauern, dass es verzehre seine Paläste.
V. 8. Und ich rotte aus die Bewohner von Asdod und den Scepterträger aus Askalon,
und ich wende meine Hand gegen Ekron, und zu Grunde geht der Rest der Philister, spricht der Gebieter Jahve.

3. Strophe. Schuld und Strafe von Tyrus.

V. 9. So spricht Jahve:
Wegen dreier Vergehen von Zor und wegen vier begnad' ich es nicht,

weil es verrathen hat an Edom unzählige Gefangene, ohne zu gedenken des Bruderbundes.

V. 10. Und ich sende Feuer in die Mauern Zors, dass es verzehre seine Paläste.

4. Strophe. Schuld und Strafe Edoms.

V. 11. So spricht Jahve:

Wegen dreier Vergehen von Edom und wegen vier begnad' ich es nicht,

weil es verfolgt mit dem Schwerte seinen Bruder und ertödtet sein Erbarmen,

und weil zerfleischt beständig sein Zorn, und sein Grimm währet ewiglich.

V. 12. Und ich sende Feuer hinein nach Theman, dass es verzehre die Paläste von Bozra.

5. Strophe. Schuld und Strafe Ammons.

V. 13. So spricht Jahve:

Wegen dreier Vergehen der Söhne Ammons begnad' ich es nicht,

weil sie aufschlitzten Schwangere Gileads, um zu erweitern ihre Grenzen.

V. 14. Und ich entzünde Feuer in Rabbas Mauern, zu verzehren seine Paläste:

im Getöse am Tage der Schlacht, im Sturme am Tage der Windsbraut.

V. 15. Da wandert ihr König in Gefangenschaft, er und seine Fürsten zusamt, spricht Jahve.

6. Strophe. Schuld und Strafe Moabs.

2, 1. So spricht Jahve:

Wegen dreier Vergehen Moabs und wegen vier begnad' ich es nicht,

weil es verbrannte die Gebeine des Königs Moab zu Kalk.

2, 2. Und ich schicke Feuer auf Moab, dass es verzehre die Paläste Kerioths,

und dass Moab stirbt im Kriegsgetümmel, im Kriegsgetöse beim Drommetenschall.

2, 3. Ja ich rotte aus den Richter aus seiner Mitte, und alle seine Fürsten erwürge ich mit ihm, spricht Jahve.

7. Strophe. Schuld und Strafe Judas.

2, 4. So spricht Jahve:

Wegen dreier Vergehen Judas und wegen vier begnad' ich es nicht,

weil es verachtet hat das Gesetz Jahves und seine Satzungen nicht beobachtet,

sondern verführt haben es die Lügen, welchen nachwandelten seine Väter.

2, 5. Darum sende ich Feuer auf Juda, zu verzehren die Paläste Jerusalems.

1, 3. כֹּה. Durch die feierliche Wiederholung der Formel „So spricht Jahve" erlangt jeder Ausspruch die Bedeutung eines göttlichen Orakels, und der gleiche Schluss bekräftigt dasselbe.

עַל שְׁלֹשָׁה וגו׳. Die Präposition עַל erhält von der localen Grundbedeutung „auf" causalen Sinn: „wegen". Die Schwierigkeit, die Zahlen 3 und 4 richtig zu erklären, hebt schon der hl. Hieronymus[1] hervor: Quis digne exprimat tria aut quattuor scelera Damasci? Und in der That haben diese vom Propheten gebrauchten Zahlbestimmungen mannigfache Deutungen hervorgerufen. Von vielen Erklärern werden dieselben als Angabe bestimmter, vom Propheten intendirter einzelner Vergehen angesehen und daher von einigen der Vorwurf des Raubes, der Erpressung, Vergiessen unschuldigen Blutes, von andern Götzendienst, Blutschande, von dritten bestimmte Facta von Feindseligkeiten Syriens gegen Israel aufgezählt (Sanct., Tyr., Lapide, Kimchi). Um ausreichend solche Fälle benennen zu können, nahm man die Zahlen 3 und 4 nicht additiv als sieben, sondern als Ordinalzahlen in dem Sinne, dass die drei ersten Vergehen verziehen würden (nach Job 33, 29), der vierte Fall aber, wie 2 Mos. 20, 5, der Eintritt der Strafe selbst

[1] Ep. 53 ad Paulin. c. 8.

dem dritten und vierten Geschlechte angedroht scheint, als unverzeihlich das Gericht Gottes vernichtend zur Folge habe (Kimchi und andere Rabbinen, Hieron., Ephräm, Michaelis, Döderlein u. a.). Gegen diese Auffassung müsste es auffallend erscheinen, dass alle die aufgeführten Völker einer gleichen Anzahl von concret bestimmbaren Vergehen sich schuldig gemacht hätten. Wenn der Prophet die Aufzählung einzelner historisch fixirten Vergehen gewollt hätte, so würde er auch im Schlusssatze nicht mit einem Beispiel sich begnügt haben. Mit der Nebeneinanderstellung der Zahlen 3 und 4 (nicht oder, wie Hieron. l. c.) soll anschaulich die Vorstellung einer nicht genau zu bestimmenden Vielheit ausgedrückt werden. Gerade die Hinzufügung der zweiten Zahl macht aufmerksam, dass die erste nicht als concrete Zahlangabe gemeint, sondern nach Gutdünken genannt ist[1]. Die beiden Zahlen addirt ergeben die Summe sieben. Die Siebenzahl ist im Alten und Neuen Testamente das Sinnbild der Vollendung, der in sich abgeschlossenen Vielheit. Es bezeichnet daher der Prophet mit drei und vier viele Vergehen, so dass schon die Zahl derselben genügt, die Gerechtigkeit Gottes zum actuellen Einschreiten herauszufordern. Die Ausdrucksweise ist sprichwörtlich für „viele" (Theod., Thdt., Knb., Hitzig u. v. a.). Solche sprichwörtliche Redensarten finden sich in alten wie neuen Sprachen; vgl. Verg., Aen. I, 94: O ter quaterque beati; desgleichen Hor., Carm. 1, 31, 13. Hom., Od. 5, 306: τρὶς μάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις, οἳ τότ᾽ ὤλοντο Τροίῃ ἐν εὐρείῃ κ. τ. λ.

פֶּשַׁע, ἁμαρτία, scelus, Verletzung eines Rechtes, des natürlichen wie positiven, gewöhnlich mit חטאת verbunden als Folge der bewussten und gewollten Verletzung (vgl. 1 Mos. 31, 36; 50, 17. Job 7, 21; 13, 23, u. v. a.), daher sowohl von den Vergehen der heidnischen Nachbarn Israels gegen das Naturrecht wie von den Verletzungen der positiven Gesetzgebung durch das theokratische Juda (vgl. 4, 4).

Die Strafandrohung gegen die Völker ist gewöhnlich in

[1] Vgl. Riehm, Bibl. Handwörterbuch, Zahlen.

der Form gehalten, dass zuerst das Ganze, dann seine einzelnen Theile — ohne Anspruch auf Vollständigkeit — genannt sind. — דַּמֶּשֶׂק. Die Geschichte der Stadt Damaskus reicht hinauf bis in das höchste Alterthum; bereits in den Zeiten Abrahams und Lots wird sie erwähnt (1 Mos. 14, 15). Schon von 1600 v. Chr. an gehörte sie zum Hethiterreiche, 1600 kam sie unter Thotmes III. in ägyptischen Besitz [1]. In der Regierungszeit des Königs David war das südliche Aram oder Syrien in mehrere kleinere Königreiche eingetheilt; eines derselben hatte Damaskus zur Hauptstadt und hiess von derselben Aram-Damešek (2 Reg. 8, 5. 1 Par. 18, 5). In dem Kriege, welchen David mit dem syrischen Könige von Zoba führte, kämpften die Syrer von Damask auf seiten ihrer Stammesgenossen. David besiegte beide, nahm Damask ein und sicherte sich den Besitz der wichtigen Stadt durch eine Besatzung. Unter seinem Nachfolger schüttelte Damask das Joch der jüdischen Herrschaft wieder ab und erhielt in Reson einen einheimischen Fürsten (3 Reg. 11, 23—25), welchem Hesion gefolgt zu sein scheint (3 Reg. 15, 18). Unter deren Nachfolgern Tabrimmon (nach Keilinschriften besser Tabramman, LXX Ταβερεμμαν) und Benhadad (keilinschriftlich Birhidri, LXX υἱὸς Ἄδερ [2]) erstarkte die damascenisch-aramäische Macht so sehr, dass bald das israelitische bald das jüdische Königreich um ihre Freundschaft warb und sie mit der assyrischen Weltmacht selbst in den Kampf zu treten wagte. Der Grosskönig Salmanassar II. (858—823) vermochte nur durch wiederholte siegreiche Feldzüge (854, 850, 845) die Anerkennung seiner Oberherrschaft zu erzwingen [3]. Diese Wendung des Glückes war wohl die Veranlassung, dass König Benhadad von seinem General Chasael entthront und getödtet wurde. Mit Kraft und Erfolg setzte der Usurpator den Krieg gegen Assur fort. Anfangs geschlagen und in seiner Hauptstadt belagert (841),

[1] Sayce a. a. O. S. 67.

[2] Vgl. Schrader, K. u. G. S. 371—395. H. Winkler, Altorientalische Forschungen II, 75 f.

[3] Vgl. Tiele a. a. O. S. 190 ff.

gelang es ihm, durch die innern Verhältnisse Assyriens begünstigt, seine Unabhängigkeit zu behaupten und die Grenzen seines Reiches zu erweitern: dem Königreich Israel nahm er alle Ostprovinzen, Juda demüthigte er und nahm von Jerusalem eine Contribution (vgl. 4 Reg. 10, 32 f.; 8, 12; 12, 18; 13, 3. 22. 2 Par. 24, 23 f.). Sein Sohn und Nachfolger Benhadad vermochte, wahrscheinlich infolge einer 804 von Assyrien erlittenen Niederlage, die Wiedereroberung des Ostjordanlandes durch den israelitischen König Jerobeam II. nicht zu hindern (vgl. § 1).

Die Stadt Damaskus gilt heute, wie in der Vorzeit, wegen ihrer herrlichen geographischen Lage, ihrer reichen Bewässerung und vorzüglichen Erzeugnisse als eine der schönsten und köstlichsten der Erde. Die Schriftsteller des Morgenlandes können dieselbe ob ihrer natürlichen Vorzüge und Gaben nicht genug preisen: sie heisst die Perle des Orients, das Halsband der Schönheit, das Auge des Ostens, eines der vier Paradiese der Erde. Wichtig ist der Besitz der Stadt, weil dieselbe durch ihre Lage der Haupthandelsplatz auf der Karawanenstrasse ist, welche von Palästina durch die syrische Wüste nach Mesopotamien und nach Centralasien führt.

אשיבנו. Das Verb שוב bedeutet umkehren, wenden, d. i. Abkehr oder Aenderung einer vordem eingehaltenen Richtung im Kal und Hiphil. Die Hiph-Form bedeutet auch: Umkehr oder Aenderung bewirken, veranlassen, vornehmen. Das Suffix hat sein Object nicht in קול (Credner, Lightfoot, Hitzig, Ewald), formell auch nicht im Inhalt der drohenden Donnerstimme (Baur), sondern in einem aus כה אמר leicht zu ergänzenden הדבר: das Wort, welches ich gesprochen, werde ich nicht zurückkehren lassen, d. h. zurücknehmen oder ungiltig machen. Unnöthig ist die Ergänzung eines ה interrog. und Annahme der Frageform (Vater). Uebersetzungen und Erklärungen wie Theodorets: οὐκέτι μακροθυμήσω οὐδὲ ἀποστρέψω τὸ πρόσωπόν μου ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, LXX: οὐκ ἀποστραφήσομαι, Itala: non aversabor, Vulgata: non convertam eum, umschreiben den Sinn: ich werde es nicht bekehren, daher auch nicht

begnadigen. — על דושם. Den allgemein gerügten vielen Vergehen wird ein specielles hinzugefügt. — דוש niedertreten, dreschen: eine Art des Dreschens bestand nämlich darin, dass auf dem auf der Tenne ausgebreiteten Getreide Rinder so lange herumgeführt wurden, bis mit ihren Hufen die Körner ausgetreten waren. Eine andere, verbesserte Dreschweise besteht in der Benutzung eines Dreschschlittens oder Dreschwagens, מורג, τρίβολον, tribulum, plaustrum, carpentum, gewöhnlich mit dem Beisatz חרוץ geschärft (Is. 41, 15), letzteres auch allein (Is. 28, 27. 2 Reg. 12, 31). Der Beisatz חברזל macht hier wie Reg. a. a. O. das Substantiv überflüssig. Der Dreschschlitten ist zusammengesetzt aus zwei starken, nebeneinander befestigten Planken, in welche auf der nach dem Boden gerichteten Seite Löcher gebohrt sind zur Aufnahme harter, scharfer Steine. Ein solcher Schlitten, beschwert mit Steinen und dem auf demselben sitzenden Lenker, wird von Rindern über die ausgebreiteten Getreideschichten gezogen und dadurch die Körner herausgedrückt und das Stroh zerkleinert. Dieser Zweck wird mit dem Dreschwagen besser erreicht. Derselbe besteht aus einem niedrigen viereckigen Wagengestelle, in dessen Innerem mehrere eiserne Walzen parallel zu einander laufen; an den Walzen sind in Zwischenräumen mehrere radförmige geschärfte Eisenscheiben in Abständen voneinander so angebracht, dass sie gegenseitig ineinander eingreifen. Der Wagen wird durch den Fuhrmann, welcher darauf seinen Sitz hat, mit den daran gespannten Rossen oder Rindern über das Getreide gezogen [1]. Der hl. Hieronymus beschreibt einen solchen Dreschwagen mit den Worten: Genus plaustri, quod rotis subter ferreis atque dentatis volvitur, ut excussis frumentis stipulam in areis conterat. Dieses Dreschwerkzeug wurde auch missbraucht, gefangene Feinde grausam zu tödten. David liess an besiegten Ammonitern diese grausame Todesstrafe vollziehen (2 Reg. 12, 31. 1 Par. 20, 3). Des Vor-

---

[1] Vgl. Wetzer und Welte, Kirchenlexikon I (2. Aufl.), 170, Art. Ackerbau. Benzinger, Hebr. Archäol. S. 210.

wurfs solcher Grausamkeit können die Syrer in den häufigen Kriegen mit dem Königreiche Israel sich schuldig gemacht haben. — הגלעד im weitern Sinne: das ganze Ostjordanland, soweit es im Besitze des israelitischen Volkes war, auch die an das damascenische Gebiet unmittelbar angrenzende Landschaft Basan mit inbegriffen (Jos. 22, 32. 3 Reg. 4, 19. 5 Mos. 34, 1). Das Land steht für seine Bewohner. Es hatte durch die Nachbarschaft der kriegerischen Aramäer von feindlichen Einfällen viel zu leiden, und seine Bewohner waren die ersten, welche beim Untergange des Nordreiches nach Assyrien deportirt wurden.

V. 4 und 5 beschreiben in einigen kräftigen Zügen die Strafe, welche das damascenische Reich treffen soll: Eroberung der Hauptstadt und Untergang der Bewohner des Reiches durch das feindliche Schwert und durch Wegführung.

וְשִׁלַּחְתִּי. Die Copula hat Causalbedeutung; das Piel zeigt den intensiven Ernst der Handlung an; es ist nicht im Sinne der Vergangenheit zu fassen (Schegg), sondern als zukünftig. — אֵשׁ. Das Feuer ist als das stärkste Zerstörungsmittel das Vollzugsorgan der Gerichte Gottes (vgl. Is. 42, 25; 66, 16. Jer. 4, 4; 7, 20 u. v. a). Im Kriege bewirkt und vollendet es den Sieg der Feinde. Es nimmt hier seinen Ausgang vom Hause Chasael und verzehrt die Paläste Benhadads, d. h. das Gericht trifft die ganze königliche Familie und ihren Besitz. Die Prachtbauten, welche Chasael und sein Nachfolger Benhadad in Damaskus aufgeführt hatten, werden noch von Flavius Josephus[1] gerühmt. Chasael wird an erster Stelle genannt, weil mit ihm ein neues Königshaus beginnt und sein Name durch die vielen Leiden, welche er während seiner langen Regierung über Israel brachte, bei diesem in bleibender Erinnerung blieb.

בריח. Der oder collectiv die Querriegel an den Thoren gehören zur Befestigung einer Stadt oder einer Burg (vgl. 5 Mos. 3, 5. 1 Reg. 23, 7. 2 Par. 8, 5. Ez. 38, 11. Prov.

---

[1] Arch. 9, 4, 93, ed. Niese.

18, 19); häufig waren dieselben von Eisen oder Erz (vgl. 3 Reg. 4, 13. Is. 45, 2. Ps. 107, 16). Das Brechen dieser Riegel ist gleichbedeutend mit gewaltsamem Oeffnen der Thore und demnach mit der Einnahme der Stadt durch eine feindliche Macht. Mit der Eroberung der Hauptstadt kommen vor allem die ansehnlichsten Gebäude derselben, die Paläste des Königs und seiner Grossen, in die Hände der siegreichen Feinde. — והכרתי. Das Verb כרת bedeutet: ausrotten, vertilgen, ist daher nicht im Sinne des Hinwegführens zu fassen, sondern von der Niedermetzelung durch die Feinde. — יושב וגו' wie das folgende תומך שבט sind Synonyma für König = Herrscher; das erstere correspondirt mit: Haus Chasael, das zweite mit: Paläste Benhadads. Daher werden die Residenzen der fraglichen Würdenträger auch für Synonyma von Damaskus zu halten sein. — מִבִּקְעַת־אָוֶן de valle Aven: בקעת, von בקע spalten, bedeutet ein von Bergen eingeschlossenes Thal, öfter noch eine Ebene, campus, πεδίον (vgl. 1 Mos. 11, 2. Ez. 37, 1. 2). Die weite Thalebene zwischen Libanon und Antilibanon, das Cölesyrien der Griechen, führt heute noch den Namen Bika. Die Consonanten און bedeuten mit der Punctation אוֹן (1 Mos. 49, 3. 5 Mos. 21, 17 u. ö.) Vermögen, Kraft; die Punctation unserer Stelle mit אָוֶן bezeichnet die Ortschaft als Thal = Ebene der Nichtigkeit, d. i. des Götzendienstes (vgl. zu dieser Bedeutung 1 Reg. 15, 23. Is. 66, 3 und בית־אל = בית־און bei Os. 4, 15; 10, 5). Die meisten, besonders die neuern Erklärer halten Aven, wie das folgende Eden, für Nomina propria (vgl. Keil, Knb., Or., Troch., Hitz-Stein) gleich dem Syrer und Chaldäer. Die geographische Lage der Oertlichkeiten ist kaum nachzuweisen. Bikat-Aven wird für Baalbek gehalten, eine sehr alte Stadt, welche schon in ägyptischen und assyrischen Kriegsberichten genannt wird und deren Gründung auf Salomon zurückgeführt wurde[1]. Ob dieselbe aber jemals zum aramäisch-damascenischen Reiche gehörte, ist mehr

---

[1] Kaulen in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. Mayer, Conversat.-Lex.

als zweifelhaft. Die alexandrinische Uebersetzung der LXX gibt das hebräische Wort mit Ἡλιόπολις als Nomen proprium zur Bezeichnung der geographischen Lage des Ortes 1 Mos. 41, 45. 50; 46, 20, im ethisch-appellativen Sinne mit Ὤν an unserer Stelle und Os. 4, 15; 10, 5. Sie versteht darunter in diesem Sinne das Haus oder die Ebene, wo ein dem ägyptischen Mnevisdienst nachgebildeter Götzendienst stattfand. Die Uebersetzung der Vulgata (campus idoli) und Itala (campus On) schliesst sich der Auffassung der griechischen Uebersetzer an. In den Kriegen mit dem assyrischen Weltreiche erscheinen die Könige von Damaskus mit zahlreichen verbündeten Fürsten aramäischer Stammesverwandtschaft — 3 Reg. 20, 1 werden 32 Fürsten, im Kampfe mit Salmanassar II.[1] 12 Könige im Bunde mit Damaskus erwähnt —; durch das Bundesverhältniss wird aber eine Abhängigkeit und Zugehörigkeit, wie sie hier der Context voraussetzt, ausgeschlossen.

בית־עדן wird mit Riehm[2] nicht in dem Landstriche Eden zu suchen sein, welcher in Mesopotamien am Ufer des Euphrat liegt, in assyrischen Berichten Bit-Adini heisst und wahrscheinlich auch Ez. 27, 23. Is. 37, 12. 4 Reg. 19, 12 gemeint ist. Denn die Entfernung dieses Eden von Damaskus ist zu gross, als dass dasselbe zur Machtsphäre des damascenischen Reiches gehört haben könnte; vielmehr war es damals längst assyrische Provinz[3]; auch werden diese mesopotamischen Edeniten kaum aramäischen Stammes gewesen sein. Unwahrscheinlich ist auch, dass Bet-Eden das heutige Beit-Dschanne sei, östlich vom Berge Hermon in der Nähe von Damaskus selbst gelegen. Die Nähe der Hauptstadt verbietet, dort einen neuen Königssitz anzunehmen; und überdies lautet der Name nach neuern Forschungen[4] Beit-Dschenn, Haus der Dämonen. Es bleibt nur übrig, an das nördlich von Baalbek im Gebiete von Laodicea gelegene Παράδεισος des Ptolemäus (5, 15, 20) zu denken und in den östlich von Ribla bei dem heutigen Flecken

[1] Tiele a. a. O. S. 190. [2] Handwörterbuch S. 177.
[3] H. Winkler, Alttestam. Unters. S. 183—185.
[4] Robinson III, 890.

Gusieh vorhandenen Ruinen den fraglichen Ort zu vermuthen[1]. Sollte der Hirte aus Tekoa so weitgehende geographische Studien gemacht haben? — Beachtenswerth ist die LXX-Uebersetzung κατακόψω φυλὴν ἐξ ἀνδρῶν Χαῤῥαν; nach der gewöhnlichen Annahme[2] soll von den Uebersetzern עדן in חרן verlesen worden sein; es könnte aber auch umgekehrt die Lesart des massorethischen Textes aus der der LXX entstanden sein[3]. Die Männer von Charan sind gleichbedeutend mit Aramäern, d. h. synonym mit Damaskus und seinen Bewohnern.

וגלו. In Verbannung soll die Volksmasse von Aram wandern. Als Verbannungsort wird Kir genannt. Nach 9, 7 sind die Aramäer von Kir in ihre jetzigen Wohnsitze eingewandert; die Worte des Propheten verkündigen ihnen, dass sie wieder dahin zurückkehren müssen, woher sie gekommen, d. h. in die frühere Knechtschaft. Wo das Land Kir zu suchen, darüber sind die Meinungen getheilt. Sicher ist, dass es Cyrene (LXX, Vulgata), das nordwestliche Nachbarland Aegyptens, nicht sein kann — oder nahmen die LXX das Wort nicht im geographischen Sinne? —, da die assyrischen Grosskönige, unter welchen die Deportation der Aramäer erfolgte, in Afrika keine Besitzungen hatten. Die meisten Erklärer verlegen Kir an den Südabhang des Kaukasusgebirges, wo der Fluss Kur an den Namen der Landschaft anklingt (Keil, Baur, Troch., Calm. u. a.). Allein die Ausdehnung der assyrischen Herrschaft bis nach Georgien am Kaukasus lässt sich nicht erweisen. Eine andere Meinung, Kir sei identisch mit der Landschaft Cyrrhestica zwischen dem Orontes und dem Euphrat, östlich vom Amanusgebirge, hat das gegen sich, dass die weggeführten Aramäer schon aus politischen Erwägungen nicht so nahe an die alte Heimat angesiedelt sein können, abgesehen davon, dass die Landschaft den Namen Cyrrhestica erst in macedonisch-griechischer Zeit erhielt[4]. Es bleibt nur übrig,

[1] Vgl. Trochon, Les petits prophètes.
[2] Vgl. Vollers, Dodekapropheton.
[3] Winkler a. a. O. [4] Vgl. Riehm a. a. O. S. 827.

Kir entweder neben Elam zu suchen oder mit Kirchi der Keilinschriften in Verbindung zu bringen. Bei Is. 22, 6 erscheint Kir neben Elam, und da letzteres 21, 2 an der Seite der Meder kämpft, so könnte Kir ein Theil oder eine Provinz von Medien sein. Vielleicht birgt sich unter Kir der Name Kirchi (Kurchi, Kurdhi), Volk und Landschaft in Armenien[1], dann würde das Ziel der aramäischen Deportation in Armenien zu suchen sein. Ich halte es für wahrscheinlich, dass der Prophet mit Kir überhaupt Assyrien meint. Denn obwohl sich mit Grund annehmen lässt, dass dem Propheten der Name Assurs bekannt sein musste, nennt er denselben (3, 9 ausgenommen?) nirgends, sondern umschreibt es (vgl. 4, 3; 5, 27; 6, 14). Sein Zeitgenosse Osee setzt 8, 13; 9, 3 Aegypten geradezu Assyrien gleich, um an dem bekannten, typisch gewordenen Straforte das kommende Geschick im unbekannten Lande zu illustriren.

Die Erfüllung der Vorhersage des Propheten Amos traf wahrscheinlich ein unter dem assyrischen Könige Tiglat-Pileser II., welcher 732 v. Chr. im Feldzuge gegen den syrischen König Rezin Damaskus eroberte (4 Reg. 16, 9)[2]. Zu beachten ist, dass die Erfüllung jeder Strafandrohung davon abhängig gemacht wird, dass eine Umkehr und Besserung des bedrohten Sünders nicht erfolgt (vgl. 5, 4. 6. 14. Jer. 12, 16. 17; 15, 19 u. a.). Zudem ist jedes Einzelgericht nur als ein Vorspiel des allgemeinen Endgerichtes zu verstehen.

V. 6—8 wendet sich der Prophet gegen die südwestlichen Nachbarn, die Philister. Er verkündigt ihnen die Rache Gottes, weil sie mit grausamer Lust gefangene Israeliten an Edom verkauften.

Der Name Philister, פְּלִשְׁתִּי (1 Reg. 17, 8. 23. 26 u. a.), plur. פלשתים (1 Mos. 10, 14. 1 Reg. 4, 1. 2 u. a.), פלשתיים (Amos 9, 7. 1 Par. 14, 10), bedeutet wahrscheinlich Einwanderer (פלש wandern); LXX behalten in geographischer Beziehung den Namen Φυλιστιείμ bei — durchaus im Pentateuch (vgl. 1 Mos. 21, 32; 26, 1), ebenso Jos. 13, 3 und im

[1] Tiele a. a. O. S. 151. 162. 168. [2] Ebd. S. 222.

Ecclesiasticus 46, 18; 47, 7; 50, 26 —; gewöhnlich umschreiben sie in ethnographischer Beziehung mit ἀλλόφυλοι, um anzudeuten, dass dieses Volk weder zu den Kanaanitern noch zu den Hebräern gehöre. Die ursprüngliche Heimat der Philister, von welchen Palästina seinen Namen erhielt, war nach ägyptischen Berichten [1] wahrscheinlich die Insel Kreta; sie gehörten zum indogermanischen Volksstamme der Pelasger. Unter der Regierung des ägyptischen Königs Ramses III. unternahmen diese Kretenser im Bunde mit den Libyern und Hethitern einen Kriegszug gegen Aegypten. Sie wurden zwar von Ramses besiegt, erhielten aber Wohnsitze angewiesen um Gaza, Askalon und Asdod unter der dortigen ägyptischen Bevölkerung. Das Buch Josue (13, 2. 3) rechnet das Land der Philister zum Eigenthum Israels; namentlich werden Ekron, Asdod, Gaza mit Töchterstädten und Dörfern dem kriegerischen Stamme Juda zugetheilt (Jos. 15, 45—47) und scheinen wirklich eine Zeitlang im Besitze dieses Stammes gewesen zu sein (Iud. 1, 18). Die Philister, gleich den Kanaanitern Unbeschnittene, verständigten sich mit diesen und verstärkten sich durch Zuzüge aus der kriegstüchtigen Heimat. So geschah es, dass sie nicht nur von Israel unabhängig wurden, sondern es ihre Macht in wiederholten Kriegen schwer fühlen liessen. Nach den Angaben der biblischen Geschichtsbücher lebten die Philister in einer Föderativverfassung: aufgezählt werden als ihre fünf wichtigsten Städte Gaza, Asdod, Askalon, Gath und Ekron (Jos. 13, 3); jede hat einen סרן Regenten oder Fürsten an der Spitze (1 Reg. 6, 4. 16; 5, 8 u. a.), und zu ihrem Gebiet gehören eine Anzahl kleinerer Städte und Dörfer.

Die bedeutendste und mächtigste Philisterstadt war Gaza, die „Starke". Sie verdient diesen Namen durch ihre glückliche natürliche Lage. Auf einem Hügel fruchtbaren, wasserreichen Erdbodens erhebt sich die eigentliche Stadt, durch

---

[1] Brugsch, Geschichte Aegyptens. Vgl. auch Scholz, Comm. zu Jeremias S. 502.

Wall und Ringmauern wohlbewehrt. Zu ihren Füssen hat sie im Westen in einer Entfernung von 2—3 km das Meer; die Küste ist kleinern Schiffen zugänglich, vor dem Nahen der Kriegsschiffe schützen am Strande hohe Sanddünen und seichtes Wasser. Olivenpflanzungen, herrliche Obstgärten und Palmen verliehen der Stadt südländisches Gepräge. Diese natürlichen Vorzüge verleihen Gaza im Süden die Bedeutung, welche Damaskus durch ähnliche Begünstigung im Norden hat. Durch diese vorzügliche Lage blieb Gaza Jahrtausende hindurch bis auf die Jetztzeit die Existenz gesichert, obwohl die Stadt als Schlüssel zu Aegypten oftmalige Eroberungen zu erdulden hatte und mehrfach den Besitzer wechselte. Die ältesten Bewohner der Umgegend von Gaza waren die Avviter (5 Mos. 2, 23), deren Wohnsitze die eindringenden Philister einnahmen. Mit den benachbarten Phöniciern, mit welchen das Mischvolk der Philister den Küstenstrich vom Karmelgebirge bis zu den ägyptischen Grenzen bewohnte, herrschte Ruhe und Friede; Handelsgeschäfte wie gleiche Feindschaft gegen die Israeliten vereinigten die Küstenbewohner zu gemeinsamen Unternehmungen. Der Vorwurf, welchen der Prophet gegen Gaza erhebt, besteht darin, dass es einer völligen Entblössung eines Landes oder einer Provinz, d. h. der Hinwegschleppung ihrer Bewohner in Gefangenschaft, sich schuldig gemacht habe. Die Grösse der Verschuldung liegt aber nicht sowohl darin, als in dem Umstande, dass die sämtlichen Gefangenen an Edom überliefert wurden. — גלות ist mehr als שׁבות, wenn auch beide miteinander wechseln, das zweite Folge des ersten ist. — שׁלמה im Sinne von שׁלומים Jer. 13, 19: Nullus remansit captivorum, qui non sit traditus Idumaeis (S. Hieronymus). LXX hat αἰχμαλωσία τοῦ Σαλωμών entweder durch Verlesung oder mit absichtlicher Beziehung auf Salomon (im messianischen Sinne?). Der Prophet bezeichnet weder die Gefangenen näher, noch die Umstände, durch welche sie in die Hände der Philister kamen; gleichwohl schliessen die Erklärer (Baur, Keil, Troch. u. a.) auf den Vorfall 2 Par. 21, 16 f., die Plünderung Jerusalems unter König Joram. An

dieses einzelne Factum ist aber kaum zu denken, da es an sich zu unbedeutend und für damalige Verhältnisse fast gewöhnlich war, sondern an wiederholte Vorgänge, bei welchen systematisch der Verkauf von Sklaven jüdischer Abkunft ohne Rücksicht auf Geschlecht und Alter an die Edomiter bethätigt wurde und diese Feindschaft gegen das Volk Gottes als gegen Gott selbst gerichtet erscheint[1]. Wahrscheinlich waren die Philister bei der Entvölkerung Gileads durch die Syrer (4 Reg. 10, 32 f.) mit diesen im Bunde. — לְהַסְגִּיר zur Einschliessung, zur Preisgabe, mit לְ wie Ps. 78, 48, gleichbedeutend mit בְּיַד 1 Reg. 23, 11. Ps. 31, 9. Thren. 2, 7.

V. 7. Die Strafe Gazas und der übrigen Philisterstädte besteht, wie bei Aram und den folgenden Völkern, wieder im Gerichtsfeuer des Krieges, durch welchen die Städte erobert und verbrannt werden, ihre Regenten und Bewohner dem Schwerte oder dem Exil anheimfallen. בְּחוֹמַת bezeichnet Gaza als Festung. Neben dieser Stadt nennt Amos noch drei weitere Städte der philistäischen Pentapolis, vielleicht nach ihrer Macht und Bedeutung geordnet. Asdod (gr.-lat. Azotus, heute Esdud) an der ägyptisch-assyrischen Heerstrasse, nicht weit vom Meere und wahrscheinlich mit demselben durch einen Hafen verbunden, gross und wohl befestigt, war zur Zeit der Einwanderung der Israeliten gleich Gath und Gaza theilweise von dem Riesengeschlechte der Enakiten bewohnt (Jos. 11, 22); es wurde dem benachbarten Stamme Juda zugetheilt (ebd. 15, 46 f.), aber nie dauernd von demselben besessen. König Ussias von Juda eroberte die Stadt (2 Par. 26, 6), und sie hatte wiederholt das Geschick feindlicher Einnahme zu erleiden: vom assyrischen Grosskönig Sargon (Is. 20, 1), von dem ägyptischen König Psammetich und in der Makkabäerzeit (1 Makk. 5, 68; 10, 84; 11, 4). Der römische Feldherr Gabinius liess sie 55 v. Chr. wiederherstellen; heutzutage fristet sie ihr Dasein als ein elendes mohammedanisches Dorf. Zur Zeit unserer Prophetie war die Stadt, in der vorzüglich der

---

[1] Vgl. Scholz, Commentar zu Joel S. 79.

Fischgott Dagon verehrt wurde (1 Reg. 5, 1 ff.), noch im Besitze ihrer Macht und Blüthe; ihr wird Ausrottung ihrer Bewohner durch feindliche Eroberung angedroht. Das gleiche Schicksal soll ihre Schwesterstadt Askalon erfahren. Dieses, eine bedeutende, am Meere gelegene Stadt, gehörte vor der Besitznahme durch die Philister bald zum Reiche der Hethiter, bald zu dem der Pharaonen[1]. In der makkabäischen Zeit wurde sie zweimal von Jonathan erobert; Herodes I. schmückte seinen Geburtsort durch herrliche Bauten und liess daselbst seine Schwester Salome residiren. Von den wiederholten Einnahmen in der Zeit der Kreuzzüge erholte sich die Stadt nicht mehr — ausgedehnte Ruinen bezeichnen ihre frühere Bedeutung.

והשיבותי וגו' — ich wende meine Hand. Die Hand Gottes, eben noch mit Ausrottung der Asdodier und Askaloniten beschäftigt, wendet sich mit vertilgender Strenge gegen Ekron (Vulg. Accaron). Diese Stadt, die nördlichste von den Philisterstädten, war gleich ihren Schwestern eine Zeitlang im Besitze des Stammes Juda (Jos. 15, 45. 46. Iud. 1, 18), verehrte den Götzen Baalsebub (4 Reg. 1, 2. 3. 16), wurde vom syrischen König Balas dem Makkabäer Jonathan geschenkt (1 Makk. 10, 89), war in den Kreuzzügen noch vorhanden und wurde von Robinson[2] im Dorfe Akri wieder aufgefunden.

שארית der Ueberrest, d. h. die von dem Verderben, von welchem der Prophet gesprochen, Verschonten (Hitzig, Baur). Unter diesen werden auch die Bewohner Gaths, der fünften, hier nicht erwähnten Philisterstadt, inbegriffen sein (S. Hieronymus). Die Erfüllung der prophetischen Strafandrohung gegen die Philister kann in den Eroberungszügen Tiglath-Pilesers II. (734—732) gefunden werden, durch welchen Damaskus gezüchtigt, Gaza und Askalon, Ekron und Asdod schwer heimgesucht und das ganze südliche Palästina bis an

[1] Vgl. Brugsch, Gesch. Aegyptens S. 516.

[2] Palästina III, 229 ff.

die Grenze Aegyptens der assyrischen Grossmacht unterworfen wurden [1]. Es darf jedoch nicht verkannt werden, dass die Weissagungen, welche die spätern Propheten wider die Philister, wider Tyrus, Edom und andere Völker verkündigen (vgl. Is. Kap. 23. Jer. 25, 22. Ez. Kap. 26—28. Abd. Zach. 9, 2—6), nicht bloss zeitgeschichtlich, sondern auch end- oder heilsgeschichtlich zu fassen sind. Der Schluss mit der Bekräftigung der Drohung als Gottesspruch enthält vor dem Gottesnamen das Beiwort אדני, welches LXX nicht haben; vielleicht enthält der Beisatz eine Anspielung auf Adonis, unter welchem Namen Baal an der phönicischen Küste verehrt wurde [2].

V. 9. 10. Züchtigung gegen Tyrus wird prophezeit, weil es sich durch das gleiche Vergehen wie Gaza verschuldet.

צֹר Tyrus, Τύρος, nach aramäischer Aussprache, eigentlich Fels, nach seiner Lage auf felsigem Land. Es war wahrscheinlich (vgl. 1 Mos. 10, 15 ff. Is. 23, 12. Iustin., Hist. 18, 3) Pflanzstadt von Sidon. Während Homer Sidon nennt [3], erwähnt er Tyrus noch nicht. Als Israel in Palästina einzog, war Sidon eine mächtige Stadt (vgl. Iud. 1, 18), bald aber überflügelte Tyrus die Mutterstadt. Seine Lage auf einer Insel im Meere begünstigte den Handel und bot Sicherheit gegen die hethitische wie ägyptische und assyrische Oberherrschaft. An der Spitze der Stadtverwaltung standen Könige. Einer derselben, Namens Hiram, hatte mit König David und seinem Sohne Salomon innige Freundschaft (2 Reg. 5, 11. 3 Reg. 5, 26; 7, 13; 9, 11. 13).

Tyrus wird der gleichen Feindseligkeit gegen Israel beschuldigt wie die Philisterstädte, die in Sklaverei gerathenen Israeliten an Edom verhandelt zu haben; dabei wird die Anklage verstärkt durch den Beisatz: „Nicht gedachten sie des Bundes der Brüder.“ Unter diesem Bruderbunde wird wohl

[1] Tiele a. a. O. S. 220 ff. Sayce a. a. O. S. 135.
[2] Vgl. Sayce a. a. O. S. 126.
[3] Il. 6, 289. 331; 23, 743. Od. 13, 285; 14, 84; 15, 425.

das Bündniss zu verstehen sein, welches Hiram mit Salomon schloss (3 Reg. 5, 26; 9, 13), nicht aber, wie Cyrill und nach ihm andere meinen, das Verwandtschaftsverhältniss, welches zwischen Israel und Edom bestand und V. 11 besprochen ist. Der Ausdruck „Bund“ bedeutet einen besondern Vertrag, nicht die natürliche Abstammung. Der Vorwurf, dass Tyrus auf die Stammverwandtschaft zwischen Israel und Edom hätte achten sollen, passt nur für Edom, nicht für die Philisterstädte und für Phönicien. — בחמת צר erinnert an die Festungseigenschaft der Stadt wie bei Gaza.

V. 11 und 12. Strophe gegen Edom wegen seines unversöhnlichen Hasses gegen das stammverwandte Israel.

Die Feindschaft der Nachkommen Esaus gegen die Kinder Jakobs zeigt sich in der Geschichte beider bei jeder Gelegenheit. Die Israeliten wurden von den Edomiten verabscheut (vgl. 4 Mos. 20, 14 bis 21; 23, 7. Abd. 11—14). Zum Kriege zwischen beiden Völkern kam es erst unter König Saul (1 Reg. 14, 47); König David besiegte die Edomiten, legte eine Besatzung in das Land und machte dasselbe sich dienstbar (2 Reg. 8, 14. 3 Reg. 11, 15. Ps. 60, 2). Nach der Theilung des davidisch-salomonischen Reiches verblieb Edom zunächst unter der Herrschaft von Juda, und sein König erscheint mit den Königen Joram von Israel und Josaphat von Juda gegen Moab im Felde (4 Reg. 3, 9. 13. 26). Unter dem Nachfolger Josaphats gelang es Edom, seine Selbständigkeit wieder zu erlangen (ebd. 8, 20—22), wenn auch nur auf kurze Zeit. König Amazias von Juda schlug ein edomitisches Heer und eroberte Sela, die Hauptstadt des Landes, wobei 10000 gefangene Edomiten von einem Felsen herabgestürzt wurden (2 Par. 25, 12. 4 Reg. 14, 7). Sein Nachfolger Ussias nahm den Edomiten das wichtige Elath (4 Reg. 14, 22. 2 Par. 26, 2). Diese wiederholten blutigen Niederlagen mögen die Gemüther der ohnedies unbändigen Edomiten (1 Mos. 27, 40) so erbittert haben, dass sie leidenschaftliche Blutrache an den Jakobiten nahmen. In den Wendungen „nacheilen mit dem Schwerte“, „Mitleid vertilgen“, „zerreissen“ ist diese Leiden-

schaftlichkeit, welche am Morden ihre Freude, an erbarmungsloser Grausamkeit ihre Lust hat, lebhaft geschildert, weshalb auch die Rede von der Infinitivform in das Verbum finitum übergeht.

אדם der Name des Landes für die Bewohner. — רחמיו, eigentlich „viscera eius“, LXX μήτραν, wofür durch Hörfehler die meisten Codices μητέρα lesen: Mutterleib, und daher innigstes Gefühl, besonders von Liebe und Mitleid (vgl. 1 Mos. 43, 30. 3 Reg. 3, 26 u. ö.), enthält vielleicht eine Anspielung auf den gemeinsamen Mutterleib, welchem die Stammväter Esau und Jakob entsprossen. Den Mutterleib vertilgen, heisst die natürlichen Gefühle von Zuneigung und Liebe, welche aus der nahen Blutsfreundschaft hervorgehen müssen, mit Gewalt unterdrücken und in grimmigen, unnatürlichen Hass verkehren (vgl. Ez. 28, 17). — ויטרף, in der Bedeutung „zerreissen“, „zerfleischen“, besonders von wilden Thieren, gesagt (1 Mos. 37, 33. 5 Mos. 33, 20. Ps. 22, 14 u. ö.); das Object ist in אחים leicht zu ergänzen, das Subject dazu bilden die beiden Begriffe Zorn und Grimm = Zornesgluth, Rachsucht. — שמרה wegen der nahen Pausa als Milel betont; das Suffix ה gleich הּ bezieht sich auf das vorausgehende Substantiv: sein Grimm — es bewahrt ihn ewig. — שמר in der Bedeutung „bewahren“, „festhalten“, wie Jer. 3, 5.

V. 12. בתימן. Den Namen Theman führt nach 1 Mos. 36, 11 der Enkel Esaus, und nach ihm wurde das Südland von Edom und wahrscheinlich auch eine Stadt daselbst benannt (vgl. 1 Mos. 36, 15 [Provinz]; Jer. 49, 7. 20 [Stadt oder Land?]. Ez. 25, 13. Abd. 9). Hieronymus bemerkt: Idumaeorum regio, quae vergit ad Australem partem. An anderer Stelle: Usque hodie est villa Theman distans ab urbe Petra quindecim millibus, ubi et Romanorum praesidium sedet. Berühmt waren die Bewohner Themans (vgl. Job Kap. 4. 5. Jer. 49, 7) durch Spruch-Weisheit.

בָּצְרָה nicht Appellativum, die Festung, τὰ τείχη, sondern Nomen proprium: die Stadt Bozra, welche auch von Isaias (34, 6) und Jeremias (49, 22) als bedeutende edomitische Stadt

genannt wird. Sie liegt im Süden des Todten Meeres, östlich vom Seir-Gebirge, und ist nicht identisch mit dem Bozra Jer. 48, 24, welches im Moabitergebiet liegt. Theman im Westen des Seir-Gebietes und Bozra, östlich davon, bezeichnen das ganze edomitische Land nach seinen Haupttheilen.

V. 13—15. Strafverkündigung an Ammon, weil es sich durch grausame Kriegsführung verschuldet hat; ein erschwerender Umstand ist dabei die Vergrösserungssucht.

Die Söhne Ammons, wie sie gewöhnlich genannt werden, waren durch Abstammung von Lot, ebenso wie die Moabiter, mit Israel verwandt (1 Mos. 19, 37. 38. 5 Mos. 2, 5. 9. 19), und es sollte deshalb das von Aegypten heraufziehende Israel von den Gebieten dieser stammverwandten Völker nichts erhalten. Nach Jos. 13, 25 wird aber dem Stamme Gad „die Hälfte des Landes der Söhne Ammons bis Aroer, welches vor Rabba liegt", zugetheilt. Es hatten sich nämlich die Ammoniter dieses Gebietes bemächtigt, nachdem die frühern Besitzer des Landes, die Amoriter, von Israel besiegt worden waren (vgl. 4 Mos. 21, 24. Jos. 12, 2. Iud. Kap. 11). Dadurch waren die Amoriter vom Jordan hinweggedrängt und mussten sich begnügen mit den Gebieten am obern Arnon und Jabbok. Ihr Versuch, auf Kosten Israels ihr Gebiet zu vergrössern, nöthigte die in Gilead wohnenden Stämme unter Richter Jephte zur Abwehr (Iud. Kap. 11). Die grausame Kriegführung, Schwangern den Leib aufzuschneiden, wird öfter erwähnt (4 Reg. 8, 12; 15, 16. Os. 14, 1. Is. 13, 18); wahrscheinlich machte Ammon dieser Grausamkeit sich schuldig als Verbündete des Königs Chasael von Damaskus. Gilead steht wieder im allgemeinen Sinne vom israelitischen Ostjordangebiete überhaupt. Ihre Kriegführung verdient besonders deswegen Tadel, weil sie offensiv bloss aus Vergrösserungssucht geschieht. — למען, in der zur That gewordenen Absicht, ist stärker als das subjective ל finale.

V. 14. והצתי. In dem Wechsel des Ausdruckes „Ich zünde Feuer an" für „Ich sende Feuer" wird kein sachlicher Unterschied zu suchen sein, als wenn nicht von aussen die

Flammen eindringen, sondern im Herzen der Feinde selbst die verzehrende Gluth entbrenne (Baur); denn der Schluss des Verses verkündet die Eroberung der Hauptstadt durch feindlichen Angriff. — בחומת רבה. Wie Gaza und Tyrus wird auch Rabba, „die Grosse, Vornehme", durch חוֹמָה als Festung bezeichnet. Mit vollem Namen heisst sie Rabba der Söhne Ammons (5 Mos. 3, 11. 2 Reg. 17, 27. Jer. 49, 2), häufiger ist der Name ohne diesen Beisatz (vgl. Jos. 13, 25. 1 Par. 20, 1. Jer. 49, 3. Ez. 25, 5). Durch Verhöhnung der jüdischen Abgesandten wurde der ammonitische König Hanun in einen Krieg mit König David verwickelt, in welchem er trotz syrischer Hilfe geschlagen wurde und Krone und Leben verlor (2 Reg. Kap. 10. 11. 1 Par. Kap. 19. 20). Rabba wurde erstürmt (2 Reg. 12, 27—29). Die Stadt muss sich jedoch bald erholt haben, da sie später wieder als Hauptstadt Ammons erscheint (Jer. u. Ez. a. a. O.). — ואכלה וגו׳. Die Paläste, welche das Feuer verzehren soll, werden weniger auf der Akropolis als in der Wasserstadt (2 Reg. 12, 27), d. h. in dem am Abhang gegen den Fluss gelegenen Theil, zu suchen sein. Die Erfüllung der Strafandrohung gegen Rabba, welche Amos ausspricht, kann unter Tiglath-Pileser II. eingetroffen sein, durch welchen Ammon und Moab 733 v. Chr. gezüchtigt wurden, weil es Israel und Syrien beim Angriff auf Juda unterstützt hatte [1]. Die Herrschaft der Ptolemäer in Palästina brachte Rabba zu neuer Blüthe: die Stadt wurde prachtvoll wieder aufgebaut und gehörte in griechisch-römischer Zeit unter dem Namen Philadelphia zu einer der bedeutendsten der Dekapolis. — בתרועה. Die Präposition ist begleitend und ursächlich zu אכלה; die Art des Geschreies ist durch das folgende „am Tage des Krieges" näher bestimmt: es ist das laute Getöse der eindringenden Feinde (vgl. Os. 10, 14. Jer. 4, 19; 49, 2). — Die beiden folgenden begleitenden Nebenumstände בסער „im Ungewitter" und ביום סופה „am Tage der Windsbraut" veranschaulichen die Schnelligkeit, mit welcher das Ver-

[1] Sayce a. a. O. S. 135.

derben über Ammon hereinbricht; hierdurch erscheint dasselbe desto schauerlicher und schrecklicher. סער Gewittersturm (vgl. Jon. 1, 4. 12. Jer. 23, 19; 25, 32. Ps. 55, 9 u. ö.). סופה, von סוף hinwegraffen, eine Windsbraut oder ein Sturmwind, der alles mit fortreisst (Os. 8, 7. Is. 5, 28; 17, 13. Jer. 4, 13 u. v. a.).

V. 15. מלכם. Vulgata mit der griechischen Uebersetzung des Aquila, Symmachus und syrische Uebersetzung lasen, wahrscheinlich in Anlehnung an Jer. 49, 3, das Nomen proprium: melchom, gegen den Context. Könige von Ammon werden erwähnt (vgl. oben S. 45).

2, 1—3. Bedrohung Moabs, des südöstlichen Nachbarn von Juda. Strafe wird Moab angekündigt, weil es sich gegen Edom versündigt hat. Obgleich das Vergehen gegen Israels Feind sich richtet, wird das sündige Moab doch als Beispiel angeführt, wie die Gerechtigkeit Gottes kein Vergehen ungestraft lässt. Die Moabiter, gleich den Ammonitern Nachkommen Lots (1 Mos. 19, 37), hatten bei der Ankunft der Israeliten in Kanaan die Landschaften an der Jordanmündung und im Osten des Todten Meeres inne, nachdem sie die frühern Besitzer des Landes, die riesenhaften Emiten oder Enakiten, besiegt (5 Mos. 2, 10. 11), aber den nördlich gelegenen Theil ihres Landes an Sichon, König der Amoriter, verloren hatten (4 Mos. 21, 26—30). Israel sollte seine Stammverwandten unbehelligt lassen (5 Mos. 2, 9); durch die Verführung Israels zu dem unzüchtigen Götzendienste des Kamos oder des Baal-Peor (4 Mos. 25, 1—3. 17. 18; Kap. 31) setzte sich Moab in einen bleibenden religiösen Gegensatz, welcher eine Freundschaft beider Völker unmöglich machte und zu wiederholten Kriegen führte. Grenzstreitigkeiten sorgten dafür, dass die Feindschaft nie erlosch. In der Richterzeit übte der moabitische König langjährigen starken Druck aus auf die im südlichen Palästina wohnenden Stämme Israels (Iud. 3, 12 bis 14). König Saul fand die Moabiter unter seinen Feinden (1 Reg. 14, 47), David machte sie zinspflichtig (2 Reg. 8, 2). Sein Tod scheint das Verhältniss gelöst zu haben; denn nach

dem Siegesberichte des moabitischen Königs Mesa hatte erst Omri, König von Israel, Moab wieder einen starken jährlichen Tribut auferlegt (vgl. 4 Reg. 3, 4)[1]. Unter seinem Nachfolger Achab machte Moab sich unabhängig (4 Reg. 3, 5) und behauptete seine Selbständigkeit auch in dem Kriege, welchen die verbündeten Könige von Edom, Israel und Juda zu seiner Unterwerfung unternahmen (4 Reg. 3, 26—27). Auch unter Jerobeam II. wird Moab nur vorübergehend unter der Oberhoheit Israels gestanden sein. Dem Tributverhältniss gegen die Grossmächte von Assyrien und Babylonien konnte es gleich den Nachbarländern nicht entgehen. Die Prophezeiungen unseres Propheten wie die des Isaias (Kap. 15. 16), Jeremias (Kap. 48), Ez. (25, 8—11) erfüllten sich in den assyrisch-babylonischen Invasionen. — עַצְמוֹת וגו׳. Ein eigenthümlicher Vorwurf wird hier Moab gemacht: die Verbrennung der Gebeine eines edomitischen Königs zu Kalk. An welchem König Edoms es geschehen, darüber fehlen geschichtliche Nachrichten; die gewöhnliche Annahme geht dahin, dass es jener König von Edom gewesen sei, welcher als Verbündeter des israelitischen und jüdischen Königs gegen Moab zog. Da nach dem Texte nicht an Gefangennahme und Verbrennung des feindlichen Königs beim lebendigen Leibe, auch nicht an gewaltsame, dem Verbrennen vorausgehende Tödtung oder an ein dem Kamos gebrachtes Menschenopfer (Theodoret, Riehm unter Chamos) gedacht werden kann, so wird es sich nur handeln um Verbrennung der Gebeine eines Verstorbenen. Die Schuld wird meines Erachtens in der dabei geoffenbarten rachsüchtigen Gesinnung zu finden sein, die beflissen ist, mit grausamer Wollust gänzlich zu zerstören. Der Chaldäer hat die prosaische Bemerkung, der gewonnene Kalk sei benutzt worden zum Tünchen.

V. 2. הַקְּרִיּוֹת. Kerioth war damals (vgl. Mesa-Inschrift) wohl die Hauptstadt Moabs; auch Jer. 48, 24. 41 erwähnt dieselbe (V. 24 neben Bozra); durch den Artikel und die

[1] Schlottmann, Siegessäule Mesas. Sayce a. a. O. S. 90 ff.

Pluralendung wird sie wie ein Appellativum behandelt (LXX πόλεις), so dass sie mit Kiriathaim (Doppelstadt) identisch wäre. Auch die Mesa-Inschrift[1] setzt beide als identisch. — מת, von Moab als Volk, welches aus Einzelnpersonen besteht. — בשאון. Die Präposition bestimmt Zeit und Weise. — שאון ein Tosen und Rauschen, wie es von einer grossen erregten Wasser- und Volksmenge erzeugt wird (Os. 10, 14. Is. 5, 14; 13, 4; 24, 8. Ps. 65, 8. — בתרועה wie 1, 14. Jer. 4, 19; 49, 2. — בקול ש׳ bei der Stimme, dem Klange des Signalhornes oder der Alarmtrompete. Die Synonyma Getöse, Geschrei, Trompetenschall auf seiten der Sieger und Besiegten beschreiben den Untergang Moabs als einen schrecklichen. LXX gibt בשאון richtig durch ἐν ἀδυναμίᾳ, die Wirkung für die Ursache. Sachlich erweiterte Detailschilderung der Preisgabe Moabs an seine Feinde geben Is. Kap. 15. 16 und Jer. Kap. 48, wo die vorzüglichsten Städte Moabs (vgl. Ez. 25, 9) angeführt sind.

Daraus, dass Amos nur die Hauptstadt anführt, den Schluss zu ziehen, die nicht genannten Städte seien damals in der Gewalt Jerobeams II. (4 Reg. 14, 25) gewesen (Baur), wird zu weit gehen. Denn aus dem Schicksal der Hauptstadt wird sich das Los der Provincialstädte folgern lassen, ohne dass sie einzeln aufgeführt zu werden brauchen. Die Aussprüche gegen die vier mit Israel verwandten Völker sind überhaupt sehr kurz gehalten.

2, 3: כרת aushauen, ausrotten und הרג erwürgen, bedeuten gründliche Vernichtung durch gewaltsamen Tod. Die Einführung Gottes in der ersten Person verleiht der Rede — hier wie in den vorausgegangenen Prophezeiungen — Ernst und Leben. — שופט, Richter, wird in Verbindung mit Fürsten gleichbedeutend mit Herrscher oder König. Der Prophet wechselt mit den synonymen Ausdrücken. Daher lässt sich aus der Benennung שופט auf Selbständigkeit oder Zinspflicht Moabs (Hitzig) kein zwingender Schluss machen.

[1] Vgl. Sayce a. a. O. S. 92.

Die Suffixa generis fem. bei קִרְבָ und שָׂרִים setzen Moab als Land, folglich gen. fem., gebraucht voraus.

2, 4. 5. Strafausspruch über Juda wegen Beharrung im Götzendienste. Das Gericht, welches von Sion ausging und zuerst fremde, dann Israel stammverwandte Völker traf, kommt zuletzt zum theokratischen Juda selbst als ein Beispiel für Israel von der unparteilichen Gerechtigkeit Gottes. In drei Stufen, welche sich verhalten wie Grund und Folge, schreitet Juda zur Versündigung gegen den wahren Gott: Verschmähung der göttlichen Unterweisung, Nichtbeachtung seiner Satzungen, Wahl neuer Götter.

את־תורה. Die Nota accusativi mit dem Collectivbegriff תורה erinnert an die Gesetzgebung, von welcher namentlich 2 Mos. Kap. 20. 5 Mos. 4, 8 ff. die Rede ist. — חק verhält sich zu תורה wie der Theil zum Ganzen oder wie einzelne Ausführungsbestimmungen zum Wortlaut des als Ganzes gedachten Gesetzes.

ויתעום. Die Copula ist steigernd im adversativen Sinne: dem negativen Verhalten folgt die That der Aversion. — כזביהם. Die Lügen, welchen die Väter nachgingen, bilden gegen Gebot und Satzungen Gottes einen starken Gegensatz: menschliche, bewusst unwahre Erdichtungen von Gott nahmen sie zur Richtschnur ihres Handelns (zur Sache vgl. 2 Mos. 32, 4. 8). Concret bedeutet Lügen soviel als falsche Götter, Götzen, wie Vulgata dafür „idola“ hat. Die Anklage gegen Juda erhält durch den Hinweis auf das Beispiel der Väter eine Verstärkung: erblicher Götzendienst belastet Juda. Von einer „Priesterthora“ im formalen Sinne[1] als Gegensatz zur „Jahvethora“ weiss unser Text nichts!

V. 5. Feindliches Feuer verwüstet das Land und die Hauptstadt. Die Provinzstädte werden wohl gleiches Geschick erleiden, wenn sie auch nicht ausdrücklich genannt sind. Die Erwähnung Judas bildet den Uebergang zu dem zweiten Theil des ersten Abschnittes des Buches, den Strafreden gegen Israel.

---

[1] Maybaum, Entwickl. des israelit. Prophetenthums S. 137.

Zweiter Theil (2, 6 bis 6, 14).

Die moderne Kapiteleintheilung geht gegen den Context. Auch die Synagoge fand hier einen Hauptabschnitt des Buches, indem sie 2, 6 bis 3, 8 als Haphtara-Lection bezeichnete[1]. In der Durchführung seines Themas: die Nothwendigkeit der Bestrafung Israels wegen übergrosser Verschuldung, bringt der Prophet eine lange und schwere Sündenliste gegen die Bewohner des Nordreiches. In mehreren strophisch gegliederten Reden formulirt er die Anklagen gegen Israel aus dem Verhalten gegen Jahve und den von demselben empfangenen Wohlthaten und belehrenden Züchtigungen.

Dritte Rede des Propheten in drei Strophen (2, 6—16).

1. Strophe, V. 6—8. Bestechliche Gerichte, unzüchtige, befleckte Opfer.

V. 6. Also spricht Jahve:
Wegen dreier Vergehen Israels und wegen vier begnadige ich es nicht:
weil sie verkauften um Geld Gerechte und Arme wegen ein Paar Schuhe,

V. 7. nach Erdenstaub schnappen auf der Schwachen Haupt und den Weg Bedrängter beugen.
Ja, Sohn und Vater gehen zu der Dirne, zu schänden den Namen meiner Heiligkeit;

V. 8. Und über gepfändeten Gewändern strecken sie sich aus zur Seite jedes Altars,
und Wein Gestrafter trinken sie im Hause ihres Gottes.

2. Strophe, V. 9—12. Herrliche Gnadenbeweise von seiten Gottes als Contrast zu ihrem Verhalten.

V. 9. Und ich vertilgte doch vor ihnen den Amoriter, dessen Höhe wie die der Cedern, dessen Stärke gleich den Eichen —
und vertilgt habe ich seine Frucht oben und seine Wurzeln unten.

[1] Vgl. Fürst, Canon des A. T. S. 31, Anm. 2.

V. 10. Ich auch führte euch heraus aus der Aegypter Land
und geleitete euch vierzig Jahre in der Wüste,
zu besitzen das Land des Amoriters.
V. 11. Auch erweckte ich aus euern Söhnen Propheten und aus euern Jünglingen Nasiräer.
Habe ich nicht auch dieses gethan, Söhne Israels? spricht Jahve.
V. 12. Und dennoch tränket ihr die Nasiräer mit Wein
und gebietet über die Propheten und sprechet:
Nicht sollt ihr prophezeien!

3. Strophe, V. 13—16. Dem Gerichte Gottes soll Israel nicht entrinnen.

V. 13. Siehe, ich will euch zu Boden drücken,
wie der Wagen drückt die Garben — Fülle ist ihm!
V. 14. Da ist dahin Flucht für den Schnellen,
und der Starke wird nichts vermögen mit seiner Kraft,
und der Held wird nicht retten sein Leben.
V. 15. Der Bogenschütze hält nicht stand,
der Leichtfüssige entrinnt nicht,
der zu Pferd Sitzende rettet nicht sein Leben.
V. 16. Der Starkmüthige unter den Helden —
nackt wird er fliehen an jenem Tage, spricht Jahve.

2, 6. על מכרם. Auf das Verbum beziehen sich zeugmatisch gestellt zwei Objecte und zwei Preisbestimmungen. Das Suffix erhält für die Frage, wer Subject bei der Handlung des Verkaufens ist, seine Erklärung aus der Objectsbestimmung. — צדיק gerecht, nicht bloss in sittlich-religiösem, sondern auch in juridischem Sinne (vgl. 2 Mos. 9, 27; 23, 8. Prov. 18, 17). Wer eine gerechte Sache hat, wird von den Richtern verkauft. An wen dies geschieht, lässt sich erschliessen: an diejenigen, welche den Kaufpreis erlegen. Durch diese lässt der Richter sich bestechen, den Unschuldigen zu verurtheilen, den Schuldigen freizusprechen. Der Preis wird angegeben mit בכסף, collectiv „um Silber“, d. h. für bare Münze, und

mit ׳ו בעבור in Rücksicht auf ein Paar Schuhe. Dieser Gegenstand scheint von einem sehr geringen Werthe, kaum fähig, Bestechung zu bewirken. Der Ausdruck ist aber sprichwörtlich (Umbreit): zu Gunsten einer sehr geringfügigen Sache. Für die Bedeutung עבור vgl. 1 Mos. 3, 17; 12, 13; 26, 24. 2 Reg. 9, 1. Wenn auch das Resultat der Handlungsweise der käuflichen Richter dasselbe ist, ein feiner Unterschied waltet in derselben: die einen thun es um blankes Geld, die andern aus Rücksichten (zur Sache vgl. Ez. 13, 19. Joel 4, 3). Der Allgemeinheit des Vorwurfes wird es nicht entsprechen, das gerügte Vergehen einzuschränken (Keil, Hitzig u. a.) auf Schuldklagen, in welchen der Schuldner, welcher eine geringe Sache, wie ein Paar Schuhe, nicht bezahlen kann, als Sklave dem Gläubiger zugesprochen wird, wie 3 Mos. 25, 39 gestattet, oder der Gläubiger von dem ihm zustehenden Rechte, der Person des zahlungsunfähigen Schuldners sich zu bemächtigen, rücksichtslosen Gebrauch macht. Eine eigenthümliche, im Texte kaum zu begründende Auslegung ist die rabbinische (vgl. Baur) und die von Hoffmann[1], dass die Schuhe ein Werthobject in natura bedeuten wie Hypotheken (nach Ruth 4, 7) und daher der Richter für den vom Gläubiger ihm cedirten Ernteertrag des Schuldnerackers sich bestechen liesse.

אביון, von אבה begehren, egens. Dürftige und Arme entbehren des schützenden Reichthums und angesehener, einflussreicher Verbindungen, sind daher gewöhnlich schutz- und rechtslos. Im Königreiche Israel, wo die häufigen Empörungen gegen die Könige von dem Selbstbewusstsein der Grossen zeugen, konnte von einem Rechtsschutze der armen Volksklassen keine Rede sein.

נעלים. Die Schuhe, wie sie gewöhnlich getragen wurden, bestanden nur aus Sohlen von Leder, welche mit Riemen am Fuss befestigt wurden, waren daher eine Sache geringen Werthes.

---

[1] Stade, Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft. Jahrg. 1883, S. 97.

Bestechliches Urtheil verstösst gegen das natürliche Rechtsgefühl wie gegen 5 Mos. 1, 17. 2 Mos. 23, 7. Die Klagen über falsches Gericht kehren bei den andern Propheten wieder.

2, 7. הַשֹּׁאֲפִים. Der Prophet bedient sich in lebhafter Erregung des Particips mit Artikel als Anredeformel, wie auch an andern Orten (vgl. 5, 7; 6, 3 ff. 13; 8, 14).

שָׁאַף, verwandt mit אבה, bedeutet: mit geöffnetem Munde nach etwas schnappen und lechzen, d. i. sehr heftig begehren (vgl. Jer. 2, 24; 14, 6. Job 7, 2; 36, 20. Ps. 119, 131); als Object ist 8, 4 geradezu אביון gesetzt. Die Verbindung על עפר' macht Schwierigkeiten und hat verschiedene Erklärungen hervorgerufen. Der Ausdruck „nach Erdenstaub schnappen“ wird sprichwörtlich sein; er veranschaulicht — daher auch דלים individueller Plural, nicht collectiver Singular wie oben צדיק — die grosse Habsucht und Missgunst der Verfolger, wie solche Leidenschaftlichkeit in der deutschen Sprache sprichwörtlich bezeichnet wird mit dem Ausdruck: selbst die Luft jemanden missgönnen. Es liegt in jener Redensart zugleich der Eifer, die Lust und Freude, dem Armen Böses zu thun und ihm sein Elend recht fühlbar zu machen. Die alexandrinische Uebersetzung leitete das hebräische Wort wahrscheinlich ab von שׁוּף zermalmen, zertreten, daher πατοῦντα, welches auf das vorausgehende ὑποδήματα bezogen den Sinn gibt: Schuhe, welche auf Erdenstaub treten, d. h. eine werthlose Sache. Auch der Syrer und die Vulgata nähern sich der Septuaginta mit der Uebersetzung: qui conterunt super pulverem terrae capita pauperum (mehr der Syrer mit: calceis quibus terunt super pulverem terrae). Der Chaldäer hat דְשָׁיְטִים, von שׁאט oder שׁוט, wie 8, 4, der Syrer „qui contemnunt“. Damit wird aber die schwierige Verbindung על ע' nicht erklärt. Das Gleiche ist der Fall bei den Erklärungen „den Armen in den Staub drücken“, „den Armen in Trauer versetzen, dass er Staub auf sein Haupt streut“, oder „der unersättliche Wucherer giert selbst nach dem bisschen Erde, das der Trauernde auf sein Haupt streut“ (Vater, Hitzig-Steiner, Philippson, Bib. f. Isr., u. a.).

בראשׁ. Die Präposition ב statt des zu erwartenden על, weil dieses schon vorausgeht. — דלים, von דלל schlaff herabhängen, daher schlaff und schwach sein nach physischem Vermögen und nach Lebensstellung, wofür LXX meist πένης und πτωχός, vereinzelt ταπεινός gebrauchten, Vulgata: pauper, Gegensatz עשיר dives Ruth 3, 10, שוע Job 34, 19 (tyrannus), גדול Jer. 5, 4. 5 (optimas), mit synonymem אביון verbunden Ps. 72, 13 (71, 13: pauper et inops); 82, 4 (81, 4: pauper et egenus).

דרך Weg, nicht im Sinne von Verkehr oder Begegnung mit den Armen, wie Hieronymus: „Sie meiden aus Stolz den Weg des Armen", oder Jarchi: „Sie nöthigen die Armen, aus Furcht vor ihnen vom geraden Wege abzuweichen"; auch nicht vom sittlichen Wandel (Abenesra), nicht vom Schicksal und Los (Hitzig-Steiner), sondern wie Theodoret, Baur u. a.: „der Weg, welcher zum Gerichte führt". — ענוים, eigentlich Part. pass. von ענה bedrücken. Gedrückt, gebeugt, daher demüthig und sanft sind diejenigen, welche im Gefühle ihrer Armut und Schwäche Bedrückung schweigend ertragen (LXX πραῦς, ταπεινοφρών, Vulg. mansuetus, pauper, humilis). — יַטּוּ, von נטה ausstrecken, neigen, wenden (trans. und intrans., Hiph. desgl.), hier wie Is. 10, 2; 29, 21. Das Imperfectum wie in den folgenden Schilderungen von wiederholten Handlungen. Die Armen werden von ihren Bedrückern durch Finten und Drohungen nicht zur Erlangung eines gerechten Urtheilsspruches zugelassen (vgl. Is. 59, 14. Job 24, 4). Der Ausdruck „den Weg beugen" ist daher im Zusammenhang mit dem Vorausgehenden gleichbedeutend mit הטה משפט (2 Mos. 23, 6. 5 Mos. 27, 19. 1 Reg. 8, 3). Die Anklage, welche der Prophet hier erhebt, ruht auf 5 Mos. 27, 19: „Verflucht, wer beugt das Recht des Fremdlings, des Waisen und der Wittwe" (zur Sache vgl. Is. 59, 8. Das sachliche Gegentheil Ps. 25, 9: Diriget יַדְרֵךְ mansuetos in iudicio). Die Verseintheilung sollte hier einsetzen und die Anklage: Sohn und Vater u. s. w. dem folgenden, inhaltlich verwandten Gedanken angliedern. — איש Mann im Sinne von „jeder"; sein Vater,

d. h. jung und alt oder alle ohne Ausnahme (sachlich vgl. Os. 4, 14). — הנערה. Schon der Artikel sagt, dass es sich nicht um die Sünden gewöhnlicher Prostitution handelt und daher nach LXX und Hieronymus αὐτὴν, eandem zu verstehen und אחת hinweggelassen sei, um den Gedanken zu verhüten, als ob das Huren mit verschiedenen weiblichen Personen erlaubt wäre (Keil), sondern gemeint ist dasselbe wie Jer. 5, 7: Astarte, in deren Dienst, deren Repräsentantinnen die Kedeschoth (vgl. 5 Mos. 23, 18 f.) waren. Das „Gehen" zu der Dirne deutet an, dass der Gegenstand der Wollust ausserhalb des Hauses der Gehenden sich befinde, daher nicht von Incest mit blutsverwandten Frauen die Rede ist. Ueber den unzüchtigen Cult des Baal in Israel, von welchem die Astarte nur eine Form ist, klagt wiederholt Osee, der Zeitgenosse unseres Propheten (vgl. 4, 14; 9, 10; 11, 2; 13, 1). — למען mit folgendem Infinitiv, nicht bloss in der Absicht, etwas zu thun, sondern auch: trotzdem (vgl. Jer. 7, 10. 2 Mos. 11, 9).

חלל durchbohren, öffnen, profaniren. Der Name der Heiligkeit Gottes ist sein heiliges, göttliches Wesen. Wird einem Geschöpfe göttliche Ehre erwiesen, so wird dieses Gott gleich gesetzt und die Majestät des wahren Gottes missachtet; dies geschieht in Israel, indem jung und alt durch Unzucht beim Baalsdienste Jahve zu dienen vorgibt (zur Sache vgl. Ez. 22, 26; 36, 22. Mal. 1, 12).

2, 8. על בגדים super vestimentis. בגד bedeutet Kleidungsstück überhaupt (vgl. 1 Mos. 27, 15; 38, 14 ff.; 2 Mos. 28, 2 ff.), namentlich aber Obergewand oder Mantel (vgl. 1 Mos. 39, 12 ff. 3 Reg. 1, 1; 22, 10. Esdr. 9, 3. 5).

חבל binden (LXX δεσμεύοντες), besonders durch ein Pfand, daher pfänden, zum Pfand nehmen (vgl. 5 Mos. 24, 17. Ez. 18, 16. Job 24, 3). Da dem Orientalen das Oberkleid (Mantel) während der Nacht als Decke dient (vgl. 2 Mos. 22, 26), so verbot das Gesetz (ebd. 2, 25), gepfändete Kleider über Nacht zu behalten. Die unter dem Obergewande getragenen Kleidungsstücke können, weil noch weniger entbehrlich, nicht Gegenstand der Pfändung sein. — Der Plural בגדים ח' be-

deutet die häufige Vornahme solcher hartherzigen Pfändungen. Auch das Fehlen eines bestimmten Subjectes zum folgenden Verbum weist darauf hin. — יַטּוּ, von נטה ausstrecken (vgl. V. 7), hier intransitiv oder reflexiv. Zu welchem Zwecke sie sich ausstrecken (bequem sich niederlegen), enthält der Beisatz: zur Seite jeglichen Opferaltars. Sie feiern mit Lust am Sündigen und mit Behaglichkeit Opfermahlzeiten, ohne Unterschied des Opfers und des Ortes, und machen die heiligen Stätten zu Kost- und Trinkhallen (vgl. 1 Kor. 11, 1). Die Altäre sind die des nördlichen Reiches, nicht die zu Jerusalem (hl. Cyrill); der Plural schliesst nicht aus, dass dieselben als ideelle Einheit gedacht wurden (vgl. Schluss des Verses und 3 Reg. 8, 64. 2 Par. 7, 7). Dass es an allen Altären geschieht, zeigt die Allgemeinheit des Frevels, die Oeffentlichkeit die Frechheit der Frevler.

יין ענושים. Vinum damnatorum ist Wein, welcher von dem Gelde zu Geldstrafen Verurtheilter gekauft ist. — ענש allgemein: bedrücken, besonders durch Geldstrafen und Contributionen (vgl. 2 Mos. 21, 22. 5 Mos. 22, 19); gut LXX: ἐκ συκοφαντιῶν. — בית אלהיהם wohl nicht im Hause ihrer Götzen (Chaldäer: in aede errorum), sondern: im Hause Jahves, d. h. in den Tempeln, wo unter dem Symbol des Mnevisstieres angeblich Jahve verehrt wurde (3 Reg. 12, 28—32. 2 Mos. 32, 4. 8). Die Oertlichkeit, wo der Wein getrunken wird, und die Verwendung desselben zur Opfermahlzeit, nicht die Art, wie er gewonnen wurde, macht die Handlung frevelhaft. Zu den Opfern und im Dienste der Gottheit darf nichts verwendet werden, was einen Fehler hat (vgl. 3 Mos. 22, 20).

V. 9—12 stellt der Prophet dem frevelhaften Verhalten Israels die Wohlthaten Gottes gegenüber. Wie Jahve durch wunderbare Führung und Erwählung Israels als mächtiger Gott sich erwies, so sollten die Nachkommen dieses Volkes ihrer Bevorzugung vor allen Völkern sich würdig erweisen. In lebhafter Rede appellirt der Prophet, indem er Gott selbst redend einführt, an die dankbare Gesinnung der Zuhörer und hält ihnen in grossen Zügen die Geschichte der Väter vor.

Daher ist V. 9 das Personalpronomen mit Nachdruck an die Spitze gestellt, die Copula hat adversativen Sinn. — השמדתי das Hiphil von gänzlicher Vertilgung und Zerstörung (vgl. 5 Mos. 1, 27; 2, 12. 21—24; 4, 3; 6, 15 u. v. a). — את־האמרי den (bekannten) Amoriter. Das Volk der Amoriter bewohnte zur Zeit der Eroberung Palästinas durch die Israeliten das Bergland im Osten und Westen des Jordan (4 Mos. 13, 29), während die Kanaaniter das Niederland am Jordan und an der Mittelmeerküste innehatten [1]. Hier ist individualisirend der Amoriter genannt als das stärkste Volk (wie 1 Mos. 15, 16; 48, 22. Jos. 7, 7; 24, 15. Iud. 6, 10) für alle Völker des damaligen Palästina. Der Prophet spielt an auf den Volksstamm, welcher beim Heraufzuge der Israeliten aus Aegypten unter den Königen Sichon und Og das Ostjordangebiet im Besitz hatte und wegen seiner Leibesgrösse und Tapferkeit gefürchtet war (4 Mos. 21, 21 ff.; 5 Mos. 3, 8. 11. 13. Jos. 12, 2. 4). Die Siege über diese beiden Könige werden als besonders hervorragende Ereignisse der israelitischen Heldenzeit gefeiert (Mos. a. a. O. Jos. 2, 10; 9, 10. Iud. 11, 19 ff. Ps. 135, 11); der eroberte, den Stämmen Ruben, Gad und Manasse zugewiesene Landstrich hiess noch lange das Amoriterland (Jos. 13, 4. Iud. 10, 8) oder das Land des Sichon und Og (3 Reg. 4, 19). — מפניהם drückt den sorgfältigen Bedacht auf die Person der Israeliten aus: Jahve entfernt, vor seinem Volke einherziehend, vor ihren Augen jedes Hinderniss. — כגבה וגו'. Die Reckenhaftigkeit des Königs Og (5 Mos. 3, 11. Jos. 12, 4; 13, 12) wird dem ganzen Volke der Amoriter beigelegt und dasselbe mit gewaltigen Cedern und starken Eichen verglichen. Die Ceder (pinus Cedrus) ist durch ihren herrlichen Wuchs, ihr dauerhaftes Holz, ihr wohlriechendes Harz die Königin unter den Nadelhölzern und daher Bild alles Hohen und Erhabenen (Os. 14, 7. Is. 2, 13; 9, 9. Ez. 31, 1—4. Zach. 11, 2). Was die Ceder unter den Nadelhölzern, ist die Eiche unter den Blätter tragenden Genossen, besonders

[1] Sayce a. a. O. S. 45.

durch ihren Umfang und ihre lange Lebensdauer. Der Plural אַלֹנים ארזים veranschaulicht individuell die Hoheit und Kraft der Amoriter. Die Besiegung solcher Feinde erscheint als Grossthat Gottes (vgl. 5 Mos. 2, 31. 32; 3, 2. 3. 21. 24), welche dankbare Anerkennung von seiten des zum Siege geführten Volkes Israel erwarten lässt. — וחסן mit Auflösung des Relativsatzes, weshalb auch הוא nachdrucksvoll auf das ausser Verbindung stehende האמרי hinweist. — חסון adjectivisch: stark (nur hier und Is. 1, 31). — ואשמיד פריו. Das Bild vom Baume wird beibehalten: Frucht und Wurzel desselben sind die Bedingungen seiner Erhaltung und Fortpflanzung; die Zerstörung beider bedeutet völlige Vernichtung des Baumes; besonders gilt dies von der Eiche, deren Wurzel und Stumpf wieder ausschlägt, was bei der Ceder und ihrer Verwandtschaft nicht der Fall ist. Auf die Menschen übertragen bedeutet Frucht die Nachkommen, Wurzel die Eltern.

V. 10. ואנכי. Mit Nachdruck wird durch die Anaphora eine grössere Wohlthat Gottes als Vorbedingung der in V. 9 erwähnten in Erinnerung gebracht: die Ausführung Israels aus Aegypten. Die Aufzählung der Wohlthaten Gottes ist aber in dieser Reihenfolge gewählt, weil der Inhalt der zwei folgenden Verse daran sich leichter anschliesst. — אתכם. Der Prophet wendet sich in der zweiten Person an die Zeitgenossen und überträgt auf sie die ihren Vorvätern erzeigten Wohlthaten: als Besitz- und Rechtsnachfolger derselben unterliegen sie den Verpflichtungen, welche daraus sich herleiten. Durch die Errettung Israels aus dem eisernen Ofen der Knechtschaft in Aegypten (Jer. 11, 4. 5 Mos. 4, 20) wurde die Erwählung der Nachkommen Abrahams zum Volke Gottes bestätigt. Deshalb wird die Herausführung Israels aus Aegypten als die grösste Wohlthat Gottes in der Schrift gefeiert (vgl. Jer. 2, 6. Is. 51, 9. 10. 2 Mos. 19, 4. 5 Mos. 6, 21—25. Ps. 78, 53; 80, 9. Act. 7, 36). — ואולֵךְ. Die liebevolle Vorsehung, mit welcher Gott sein Volk in der Wüste, dem Lande der Dürre und des Todesschattens (Jer. 2, 6), erhielt und leitete, war ein neuer Beweis seiner Allmacht und seiner Gerechtigkeit (vgl. 5 Mos. 8, 2—4). —

ארבעים ש׳ die volle runde Zahl nach sprichwörtlichem Gebrauch (vgl. 4 Mos. 32, 13. 5 Mos. 2, 7; 8, 2; 29, 4. Ps. 95, 10. Act. 7, 36. 42). Die Wüste beginnt ja schon mit dem Durchgang durchs Rothe Meer. — לרשת. Der Zweck, welchen Jahve bei der Führung aus Aegypten und Erhaltung in der Wüste verfolgte, war, sein dem Abraham gemachtes Versprechen zu erfüllen, das Land Kanaan dessen Nachkommen zum Besitz zu geben (vgl. 5 Mos. 9, 5. 1 Mos. 12, 7; 13, 17; 15, 18. 2 Mos. 3, 8. 4 Mos. 14, 23, u. ö. Act. 7, 5. 17. 45. — ירש ist der festgeprägte Ausdruck für gewaltsames Ansichreissen und Besitznehmen. — Der Schluss des Verses kehrt mit ארץ האמרי schön zurück zu Beginn des Verses 9.

V. 11 stellt der Prophet der materiellen Wohlfahrt Israels durch die Grossthaten Gottes eine höhere geistige Bevorzugung an die Seite, durch welche Israel vor allen andern Völkern in die geistige Gemeinschaft mit Jahve emporgehoben und zu seinem heilsgeschichtlichen Berufe, Leuchte der Heidenvölker zu sein, befähigt werden sollte. — ואקים. Das Aufstellen oder Erwecken zum Propheten wird Gott zugeschrieben, zu erinnern, dass menschliches Belieben oder Wollen dazu nicht ausreiche.

לנביאים abgekürzte Construction für לחיות נ׳, enthält die Absicht oder den Zweck des Erweckens.

ומבחוריכם. Die Wahl des Wortes בחור, von בחר erwählen, betont, dass gerade die Kraft und Schönheit der Auszeichnung des Nasiräates gewürdigt wurde, wie in gleicher Absicht „Söhne“ in Parallele dazu gesetzt ist. — לנזירים = לחיות נ׳ das zu sein, wozu sie Gott erweckte, nämlich Nasiräer. — נביא (Deverbale von נבא vorbringen, reden) Sprecher, Redner[1], und zwar derjenige, welcher von Gott vermeintlich oder wirklich Eingegebenes verkündigt, προφήτης. In dieser Bedeutung wird das Wort von beiden Geschlechtern gebraucht. Es kann daher nicht 1 Mos. 20, 7, wo Abraham Prophet heisst, die primäre Bedeutung haben: „der für andere betet“,

---

[1] Gesen-Kautzsch, Hebr. Grammatik § 84, III. 8.

wie Maybaum[1] entgegen seiner frühern Angabe[2] annimmt. Auch die Schwester des Moses wird als von Gott begeisterte Sprecherin נביאה Prophetin genannt 2 Mos. 15, 20 (vgl. 4 Mos. 12, 6); aus dem gleichen Grunde hat Deborah (Iud. 4, 4) und Chulda (4 Reg. 22, 14) den Namen Prophetin. Als von Gott inspirirte Redner stehen die Propheten nach Jer. 23, 22 im Rathe Gottes und reden im Namen Jahves[3]. Die Form, unter welcher der zum Propheten Berufene die Inspiration erhält, ist an sich gleichgiltig, ob durch Wort oder Gesicht, Traum oder symbolische Handlung. — Auch die Erwählung zum נזיר geht von Gott aus. Das Wort gleich dem vorigen Deverbale (נזר Hiphil absondern, weihen), aber mehr im passiven und reflexiven Sinne: der Abgesonderte, Geweihte, Geheiligte (vgl. 1 Mos. 49, 26. 4 Mos. Kap. 6. 5 Mos. 33, 16). Ein äusseres Mittel und Kennzeichen dieser Art von Heiligung war neben Nichtscheren des Haupt- und Barthaares die Enthaltung von berauschenden Getränken (vgl. 4 Mos. 6, 3. 4. Iud. 13, 7). Weil zu letzterer sittliche Kraft und göttlicher Beistand nothwendig ist, deshalb wohl hebt Amos gerade nur dieses Moment hervor.

הַאַף. Nachdrucksvoll fordert der Prophet in directer Frage die Israeliten auf, nach ihrer eigenen Erfahrung zu bekennen, dass Jahves Propheten und Nasiräer bei ihnen auftraten. Besonderes Gewicht erhält diese Frage dadurch, dass sie im Auftrage Gottes (des Allwissenden) gestellt wird.

V. 12. ותשקו. Mit ו adversativ stellt der Prophet den Wohlthaten Gottes das undankbare Verhalten der Israeliten gegenüber, zuerst gegen die Nasiräer, welche Vers 11 zuletzt genannt waren, dann gegen die Propheten: sie setzen ihr menschliches Gebot über das göttliche. Der Artikel vor נזירים und נביאים im generellen Sinn. — צויתם. Das Object der Verfügung über die Propheten ist mit directen Worten angefügt: nicht sollt ihr prophezeien, d. h. nicht Organe Gottes sein.

[1] Prophetenthum S. 156. [2] Ebd. S. 113, Anm.

[3] Vgl. Zschokke, Theol. der Proph. S. 362 ff.

Das Verbot gegen die Propheten und Nasiräer hing wahrscheinlich zusammen mit den gewaltsamen politisch-religiösen Aenderungen, welche Jerobeam I. zur Befestigung seines usurpirten Thrones erdacht hatte (vgl. 3 Reg. 12, 27—33).

V. 13—16. Für die unter V. 6—12 aufgezählten Verschuldungen wird summarisch unter dem Bilde der Ernte die Strafe angedroht.

הנה soll die Aufmerksamkeit auf das Folgende als etwas Unbekanntes hinlenken. — מעיק, Hiphil von עוק beengen, drücken, zwar nur hier nachweisbar, durch die Derivata עָקָה Bedrückung, Beängstigung (Ps. 55, 4), und מוּעָקָה drückende Last (Ps. 66, 11) in seiner Bedeutung erwiesen und daher kaum nöthig, die aramäische Färbung = צוק anzunehmen, wenngleich dieses Wort in der Bedeutung drängen, drücken öfter vorkommt (vgl. oben S. 7).

תחתיכם unter euch, d. h. indem ihr darunter seid, nämlich unter dem von Gott geübten Druck. — העגלה. Der Artikel deutet auf einen bekannten Wagen, nicht den Erntewagen, dessen Gebrauch in Palästina unbekannt ist, sondern wie Is. 28, 27. 28 den Dreschwagen, durch welchen das Getreide ausgedrückt wird. (vgl. darüber das oben zu 1, 3 Gesagte). Die Garben sind die bösen Werke Israels und das sündige Israel selbst (vgl. Joel 4 [3], 13. Os. 8, 7). Der Dreschwagen ist Gottes Gericht. Der gewaltige Druck auf das zur Ernte gereifte Israel entspricht der Grösse der Wohlthat, mit welcher Gott den Amoriter vernichtete und Israel emporhob. — המלאה ist substantivisch gebrauchtes Adjectiv, zu welchem עמיר als Object gehört (Accus. copiae). — לה mit dem nach העגלה zu ergänzenden Relativpronomen und Hilfsverbum ist Dativbestimmung: welchem die Fülle an Garben ist, d. h.: wie Israel nach V. 7. 8 mit Lust gesündigt hat, so wird auf der mit Garben angefüllten Tenne der Dreschwagen viel zu thun haben.

V. 14—16 schildern individualisirend, wie niemand dem Gerichte, welches unter dem Bilde des Dreschwagens angedeutet ist, entgehen kann. Hilfe wäre allein zu finden bei Jahve (vgl. Is. 31, 1. Os. 14, 4).

ואבד. Die Conjunction ist folgernd: deshalb. — מקל. Die Präposition מן nach אבד wie Jer. 25, 35. Job 11, 20. Zu קל „leicht“ ist, wie V. 15 gibt, zu ergänzen ברגליו (vgl. 2 Reg. 2, 18): der Leichtfüssig-Schnelle verliert die Flucht, d. h. es bleibt ihm keine Zeit zum Fliehen (Keil). Die Prädicate גבור, חזק, קל sind generelle Collectiva, welche in aufsteigender Gradation stehen. — חָזָק stark von Körperkraft (vgl. 6, 13. 2 Mos. 3, 19; 6, 1. Is. 28, 2; 40, 10. Ez. 26, 17 u. ö.). — יאמץ כחו er wird seine Kraft stärken, d. h. er wird durch seine Kraft sich stark zeigen (vgl. Prov. 24, 5), nicht an geistiger Kraft, dass er nicht im stande wäre, sich gegen Furcht und Schrecken Muth einzusprechen (Hitzig, Hieron. u. a.), sondern von der physischen Unfähigkeit, dem Verderben zu entrinnen (zur Sache vgl. Jer. 6, 24; 46, 15). — Auch das folgende גבור wird von männlicher Stärke im allgemeinen, dann besonders von kriegerischer heldenhafter Tapferkeit gesagt (vgl. V. 16. 2 Reg. 17, 10; 23, 8. 1 Mos. 6, 4 u. ö.). Selbst diese Heldenhaftigkeit vermag nicht, vor dem Schwerte der Feinde sich zu retten. In der Benennung der Waffen, mittelst welcher Sieg oder rettende Flucht erlangt werden kann, liegt der Fortschritt der Schilderung. Das in der Mitte zwischen Bogenschützen und Reiter stehende „leicht zu Fuss“ wird eine Gattung Leichtbewaffneter bedeuten. — לא־יעמד stehen, d. i. standhalten und obsiegen im Gegensatz zu fliehen (vgl. Ps. 33, 11; 102, 27. Ez. 13, 5). — Zu dem ersten ימלט V. 15 gehört als Object das bei dem zweiten stehende נפשו, wenn man nicht wie Vulgata, LXX, Hitzig das Niphal lesen will.

V. 16. ואמיץ. Die Copula hat steigernden Sinn: ja sogar. אמיץ Adjectiv wie V. 14 das Verbum. — Der Beisatz לבו bezeichnet das Herz als Sitz des Muthes (vgl. 2 Reg. 17, 10. Jer. 49, 22). — בגבורים. Die Präposition mit Artikel hat superlativen Sinn: sogar der herzhafteste Held. — ערום nackt, d. h. entblösst von Waffen und Kleidern, welche zur Erleichterung der Flucht abgeworfen oder dem Feinde überlassen sind. — ביום ה' an dem Tage, dem Zeitpunkte, wo die Feinde das Strafgericht an Israel vollziehen.

In der vierten Rede erinnert der Prophet noch einmal an das innige Verhältniss, welches zwischen Israel und seinem Gotte besteht, betont, wie die Propheten nur die Eingebungen Gottes verkündigen, und zeigt, wie die Gewaltthätigkeiten und üppige Sorglosigkeit der Grossen Samarias das Strafgericht Gottes herbeinöthigen. Die Rede ist wahrscheinlich in der Reichshauptstadt Samaria gehalten und daher besonders an die Regierenden daselbst gerichtet. Es lassen sich die Strophen unterscheiden:

3, 1 und 2. Durch Israels Erwählung ist das Strafrecht Gottes gegen dasselbe begründet;

3, 3—8. Dieses Verhältniss von Ursache und Wirkung regelt auch die Thätigkeit der Propheten.

3, 9—12. Die Bedrückungen und Erpressungen der Grossen Samarias müssen gestraft, und

3, 12—15 am ganzen Volke der Götzendienst in Bethel geahndet werden.

V. 1. Höret folgendes Wort, welches Jahve spricht über euch, Söhne Israels,
über jede Familie, welche ich herausgeführt habe aus dem Lande Aegypten, indem ich sprach:

V. 2. Nur euch kenne ich von allen Familien der Erde!
Deshalb werde ich strafen an euch eure Missethaten.

V. 3. Gehen wohl zwei mitsammen, ohne sich verabredet zu haben?

V. 4. Brüllt der Löwe im Walde ohne Beute,
erhebt der Leu seine Stimme von seinem Lager ohne Fang?

V. 5. Fliegt ein Vogel auf das Netz auf der Erde ohne Lockspeise?
Steigt das Netz vom Boden auf, ohne einen Fang gemacht zu haben?

V. 6. Wenn gestossen wird in einer Stadt in das Alarmhorn, erschrickt da nicht das Volk?
Wenn Unheil geschieht in einer Stadt, thut das nicht Jahve?

V. 7. Ja, nichts thut der Oberherr Jahve, ohne seinen Beschluss geoffenbart zu haben seinen Dienern, den Propheten!

V. 8. Ein Löwe brüllt — wer fürchtet nicht?
Der Oberherr Jahve redet — wer weissagt nicht?

V. 9. Lasset es hören auf den Palästen in Assur (Asdod) und auf den Palästen im Lande Aegypten, und sprechet:
Versammelt euch auf den Bergen Samarias und sehet die zahllosen Wirrnisse in seiner Mitte und die Bedrückungen in seinem Innern!

V. 10. Ja, nicht verstehen sie, spricht Jahve, zu thun Gerechtes; —
sie häufen Gewaltthat und Plünderung in ihren Palästen.

V. 11. Deshalb spricht also Jahve, der Oberherr:
Drängniss und Umschliessung des Landes (kommt),
und verrinnen lässt er von dir deine Kraft,
und geplündert werden deine Paläste.

V. 12. So spricht Jahve:
Wie entreisst der Hirt aus dem Rachen des Löwen ein paar Wadenbeine oder ein Ohrläppchen:
so werden geretttet die Söhne Israels, die sitzen zu Samaria in einer Ecke des Bettes und auf Damaskus' Lustlager.

V. 13. Höret und bezeuget es im Hause Jakobs,
spricht der Oberherr Jahve, der Gott der Heerscharen.

V. 14. Ja, an dem Tage, wo ich heimsuche Israels Uebertretungen an ihm und strafe wegen der Altäre Bethels:
da werden abgehauen die Hörner des Altars und zur Erde fallen;

V. 15. da zerschlage ich das Winterhaus über dem Sommerhaus,
und zu Grunde gehen die Häuser von Elfenbein,
und vorbei ist's mit Häusern zahlreich, spricht Jahve.

שמעו. Die Aufforderung zum Hören und Vernehmen deutet auf eine wichtige Kundgabe, welche der Auffordernde erkannt und verstanden wissen möchte (vgl. 3, 13; 4, 1; 5, 1). Daher wird die Formel häufig gebraucht zur Spannung der Aufmerksamkeit (vgl. Os. 4, 1; 5, 1. 5 Mos. 32, 1. Matth. 11, 15; 13, 9. Luc. 14, 35), hier, weil es gilt, einen besondern Ausspruch Gottes zu vernehmen, welchen derselbe selbst V. 2 in solenner Weise in der ersten Person ertheilt. — הזה bezieht sich auf das Folgende. — דבר präsentisches Perfect. — עליכם über·euch, als Gegenstand der Anrede, von אל wenig verschieden. Die Anrede „Söhne Israels" ist eine Art captatio benevolentiae. — כל־המשפחה (super) omnem cognationem. Die Nachkommen Jakobs, des eigentlichen Begründers des hebräischen Volkes, wurden nach den zwölf Söhnen des Stammvaters in ebensoviele Stämme eingetheilt, welche eine Anzahl Geschlechter oder Familien, משפחות, umfassten. In den Geschlechtern (gentes) wurden wieder Familienhäuser unterschieden [1]. Alle Geschlechter werden aufgerufen, das Gotteswort zu hören, weil alle ohne Ausnahme der göttlichen Wohlthat der Erwählung theilhaftig geworden sind und daher auch in das Strafgericht Gottes einbegriffen werden sollen. Da das Nordreich zehn Stämme umfasste und sich den Ehrennamen Israel beilegte, so ist kein Grund, diese Rede des Propheten auf das Königreich Juda auszudehnen. — אשר וגו׳. Die Herausführung Israels aus Aegypten, schon 2, 10 betont, gilt nicht nur als ein Beweis der Allmacht Gottes, sondern insbesondere als Erfüllung seiner Verheissungen und der Erwählung nach seinem Wohlgefallen. Aus freier Wahl schliesst Gott mit Abraham und seinen Nachkommen ein ewiges Bündniss gleich einer unlöslichen Vermählung. Als Unterpfand oder Mitgift der geschlossenen Verbindung gibt Gott den zum Volke gewordenen Nachkommen Abrahams das Land Kanaan. Aus diesem Verhältnisse folgen für die beiden contrahirenden Theile Rechte und Pflichten, von welchen ausführlich 3 Mos.

---

[1] Vgl. Schegg-Wirthmüller, Bibl. Archäol. S. 661 f.

Kap. 26. 5 Mos. Kap. 27. 28 die Rede ist. — לאמר knüpft an דבר an und führt die folgende directe Rede ein (vgl. 3 Mos. 1, 2; 18, 1; 23, 1. 9. 2 Mos. 6, 10 u. ö.).

V. 2. רק beschränkend: nur, d. h. kein anderes Geschlecht. — ידעתי präsentisches Perfect. Das Kennen Gottes macht das Erkannte zu dem, als was oder wozu es von Gott erkannt wird. Es hat ein Wissen zur Voraussetzung, ein Erwählen zur Folge (scio quos elegerim, Joh. 13, 18). Die Erwählten sind dann Gegenstand der Fürsorge und Liebe Gottes (vgl. 2 Mos. 2, 25. Jer. 24, 5. Os. 13, 5. Mal. 1, 2. Joh. 13, 1. Rom. 8, 29). Das Targum Jonathan umschreibt die Stelle mit den Worten: „Allein an euch hatte ich Wohlgefallen.“ Der Gegensatz des Kennens ist Nichtgedenken oder Vergessen (vgl. zum Ausdruck und zur Sache Os. 1, 6; 2, 4. 6; 4, 6; 11, 10. Jer. 1, 5)[1].

ידע bezeichnet auch ein eheliches Verhältniss: so dachten sich namentlich die spätern Propheten die innige Beziehung zwischen Gott und seinem Volke (vgl. oben § 4). Aus dieser besondern Erwählung Israels zum Volke Gottes (2 Mos. 6, 7; 19, 4—6. Jos. 24, 17 f.), zum Erstgeborenen Gottes (2 Mos. 4, 22. 5 Mos. 1, 31) ist die Führung Israels durch Gott begründet in historischer Zeit wie in heilsgeschichtlicher Vollendung (vgl. Act. Kap. 7). Das Bewusstsein, das auserwählte Volk Gottes zu sein, der Träger der messianischen Verheissungen, hielt den jüdischen Nationalstolz besonders in den Zeiten politischen Niederganges in Spannung, wenn auch die Erkenntniss für die geistigen Anforderungen, welche aus jenem Verhältnisse sich ergeben mussten, bei dem grössten Theile des Volkes und besonders bei seiner Hierarchie längst geschwunden und unter geistlosen Formalitäten erstickt war. — מכל מ' die Präposition vom Vorzug. — על כן deshalb, d. h. objectiv wegen der voraus festgestellten Thatsache. — אפקד eigentlich: mit Fürsorge auf etwas hinsehen, in freundlicher wie feindlicher Absicht, meistens in der letztern (2 Mos. 3, 16;

---

[1] Vgl. Scholz, Hoseas S. 162. Zschokke a. a. O. S. 60 ff.

20, 5. 1 Mos. 21, 1; 50, 24. Jer. 9, 24; 23, 2; 44, 13. Os. 12, 3. Is. 24, 21 u. ö. Zur Sache vgl. Jos. 24, 17 ff.).

V. 3. Der Prophet begründet an vier Beispielen die Nothwendigkeit gegenseitiger ursächlicher Beziehung zwischen Gott, dem Erwählenden, und seinem erwählten Volke: wie jede Wirkung ihre Ursache haben müsse, so setze die angedrohte Bestrafung Israels dessen Schuld voraus; der Prophet verkündige das nahe Strafgericht, weil er von Gott keinen andern Bescheid erhalte. — שנים ein Paar, ohne Substantiv, mit sprichwörtlicher Allgemeinheit. — יחדו, gewöhnlich יחדיו selbander, gemeinsam nach Ort und Zeit. An die Frage, welche eine negative Antwort erwarten lässt, knüpft die Distinction an mit בלתי אם ausser wenn. — נועדו, Niphal von יעד bestimmen (Ort, Zeit, Zweck). Niphal reflexiv: sich bestellen an einen verabredeten Ort (Job 2, 11. Neh. 6, 2. 10). Das Perfectum verhält sich zum vorausgehenden Imperfectum wie Futurum und Futurum exactum im Lateinischen (ambulabunt — convenerit). Zuerst erfolgt die Verabredung, darauf die gemeinsame Wanderung.

V. 4. אריה, ohne Artikel von genereller Allgemeinheit = jeder Löwe, alle Löwen. — ביער mit Artikel: das Waldesdickicht als bekannter Aufenthalt des Löwen. Dichtes Gebüsch, besonders an Flüssen, bietet den Löwen und andern Raubthieren einen geeigneten Lagerplatz, vor Feinden und Verfolgern sich zu verbergen, wie den zur Tränke kommenden Thieren aufzulauern (vgl. Jer. 12, 8; 49, 19; 50, 44. Is. 31, 4). — טרף etwas zu Zerreissendes, das Beutestück. Wenn der Löwe seiner Beute ansichtig wird, erhebt er, bevor er sich zum Sprunge auf dieselbe bereit macht, ein erschreckendes Gebrüll, um das anzugreifende Thier durch Schreck zu lähmen und zur Flucht unfähig zu machen (vgl. Jer. 2, 15. Is. 5, 29). — כפיר der junge, bereits bemähnte Löwe. Der Prophet nimmt Synonyma, der Rede Abwechslung zu verleihen. — ממענתו, von מְעֹנָה, poetische Nebenform zu מָעוֹן (Jer. 21, 13. Ps. 104, 22. 5 Mos. 33, 27), ist parallel zu ביער: es wird die zweite Ursache, aus welcher der Löwe brüllt, hervorgehoben.

Mit der erlegten Beute zu seinem Lager gekommen, brüllt der Löwe siegesfroh und beginnt dieselbe zu verzehren. — לכד. Das Perfect wie im vorigen Vers mit Futur-exact-Bedeutung.

V. 5. התפל. Nicht vom Fallen in das Netz ist die Rede, sondern vom schnellen Hinfliegen nach der Lockspeise in demselben. — צפור jede Art von Geflügel, besonders kleine Vögel; der Artikel wie bei den Substantiven im vorausgehenden und den folgenden Versen wegen absoluter Allgemeinheit. — על־פח. Die LXX-Uebersetzung (εἰ πεσεῖται ὄρνεον) ἐπὶ τῆς γῆς setzt die Lesung voraus: על פני, was jedenfalls richtiger ist als das sinnwidrige Massorethische [1]. — הארץ, abgekürzt für אשר על ה׳: der Artikel bedeutet das bestimmte, zum Fang ausersehene Land. — מוקש, eigentlich Part. hiph. von יקש Schlingen legen, nachstellen, daher der Vogelsteller, ἰξευτής, auceps; dann die von demselben gelegte Schlinge oder der Fangstrick, durch welchen die Falle oder das Netz zuklappt; endlich überhaupt die den Vogelfang vorbereitenden Handlungen, hier die Lockspeise. — לה: das Suffix bezieht sich auf צפור. — היעלה. Der Theil des aus zwei vierseitigen Rahmen bestehenden Fangnetzes, welcher auf der Erde liegt, fährt durch Auffliegen des Vogels (Keil) in die Höhe und bewirkt durch Zusammenklappen mit dem aufrecht stehenden Theil den Fang des Vogels [2]. — ילכוד verhält sich zu יעלה wie Plusquamperfectum zum Imperfectum oder wie Futurum exactum zum Futurum.

V. 6. Der Prophet zeigt an einem dritten Beispiel, wie von der Ursache auf die Wirkung geschlossen werden müsse. יִתָּקַע Niph. mit folgendem Object wie Is. 27, 13, gewöhnlich dafür Kal (vgl. Jer. 4, 5; 6, 1; 51, 27. Ps. 81, 4), das Imperfectum, wie in den folgenden Versen von allgemein giltigen Erfahrungssätzen. — שׁוֹפָר Signalhorn, Alarmtrompete (vgl. 2, 2). Dieses Instrument wird geblasen, das Volk aufmerksam zu machen auf eine nahende Gefahr, besonders auf feind-

---

[1] Vgl. Perles, Analekten zur Textkritik des A. T. S. 59.

[2] Hoffmann in Stades Zeitschr. f. alttest. Wiss. 1883, S. 305.

liche Invasion (vgl. Jer. 4, 5; 6, 1. Os. 5, 8; 8, 1 u. ö.). Aufgestellte Wächter sind verpflichtet, diesen Warnruf ertönen zu lassen. Daher müssen, kommt das Unheil als Strafgericht Gottes, dessen Diener, die Propheten, ihre Weck- und Warnstimmen erheben (vgl. Ez. 33, 3 ff.). Die Substantiva stehen ohne Artikel, weil der Gedanke nicht auf bestimmte Einzelfälle beschränkt sein soll. — ועם. Die Conjunction beginnt den Nachsatz. Dieser hat fragende Form, ohne dass die Fragepartikel gesetzt ist. Ebenso der correspondirende folgende Verstheil. — יחרדו. Durch den Plural wird der Collectivbegriff עם individualisirt. — רעה nicht vom sittlichen Bösen, sondern von Unheil oder Unglück, besonders vom Strafgericht Gottes (vgl. 6, 3. Is. 3, 10; 45, 7. Mich. 1, 12). — וַיְיָ Vav der Apodosis. — עשה. Jahve ist als Richter Israels die Ursache des drohenden, vom Lärmhorn angekündigten Unheils: er verhängt dasselbe (zur Sache vgl. Jer. 27, 5; 32, 17 f. 42. Is. 29, 16; 54, 16 u. ö.).

V. 7. 8. כי veritatis, fürwahr. Der Prophet begründet die Nothwendigkeit, dass von ihm gleich einer Alarmtrompete das drohende Unheil verkündigt wird. Er kennt den Rathschluss Gottes und kann der Pflicht, denselben zur Warnung und Besserung der Bedrohten zu verkündigen, so wenig widerstehen, als derjenige der Furcht sich erwehren kann, welcher einen Löwen brüllen hört. Wenn der göttliche Beschluss dahin lautet, dass Unheil, d. h. Gericht naht, müssen Sünder vorhanden sein, welche davon betroffen werden sollen (Beweis des Themas). — כי אם nach der Negation mit folgendem Verb: ausser wenn, es sei denn dass, ohne dass (vgl. 1 Mos. 32, 27. 3 Mos. 22, 6). — סודו „seine Sitzung“ (wie Jer. 6, 11. Ps. 64, 3. Prov. 15, 22), daher das Berathene, der Rathsbeschluss, βουλή, das Geheimniss, μυστήριον, secretum (vgl. Ps. 25, 14. Prov. 11, 13; 20, 19; 25, 9). — Die Worte אריה שאג enthalten eine Anspielung auf 1, 2. Das wiederholte אדני betont das nahe Verhältniss, in welchem die Propheten zu Jahve stehen: der Diener kann nur verkündigen, was ihm von seinem Herrn aufgetragen wird.

V. 9. השמיעו. Der Befehlende ist Gott (vgl. V. 10). Diejenigen, welche seinen Spruch verkündigen sollen, sind nach dem Zusammenhange mit V. 8 die Propheten, nicht die Zuhörer selbst oder ein unbestimmtes Subject wie Os. 8, 1; 5, 8. — על־ארמנות. Ueber oder auf Palästen soll die Verkündigung erfolgen, damit der Ruf sowohl in den Palästen selbst als ausserhalb derselben vernommen wird; er gilt zunächst den Bewohnern der Paläste, nicht weil diese allein das Treiben in den Palästen Samariens zu beurtheilen wissen (Keil, Trochon), sondern weil von den in den Palästen wohnenden Fürsten und Feldherren das Strafgericht an Samaria vollzogen werden soll. Die Lesung der LXX: ἐν Ἀσσυρίοις verdient, wenn sie auch die leichtere scheint, vor dem massorethischen Asdod den Vorzug. Denn die Philisterstadt ist keine passende Parallele zu Aegypten. Es handelt sich auch nicht, wie V. 11 bis 15 erklären, um ein einfaches Zeugniss, die Schuld Israels und die an dasselbe ergangene Verwarnung zu erweisen, sondern um eine feindliche Offensive. Eine Uebermacht Asdods oder (pars pro toto) der Philister ist in der Zeit der israelitischen Könige nicht nachzuweisen, vielmehr werden nach den Strafweissagungen 1, 6—8 die Philisterstädte selbst gedemüthigt. Die Lesung Assur-Mizraim passt auch zur politischen Stellung des Nordreiches, in welchem die ägyptische und assyrische Weltmacht Anhänger hatten. Eine von den beiden Mächten, wenn nicht beide, muss nach Lage der Verhältnisse zur Vollstreckung des göttlichen Strafgerichtes berufen sein. Eine sachverwandte Aufforderung, sich zur Theilnahme am Gerichtsschmause zu versammeln, wird von Ezechiel (39, 17) an die Vögel des Himmels gerichtet. — על־הרי. Die Berge sind der Gebirgsrücken, auf welchem Samaria erbaut ist, und daher auch die von einem Kranz hoher Bergzüge umgebene Hauptstadt. — מהומות, von הום brausen, tosen, vom Meere und von Volksmengen, daher Gebrause, Getümmel, Wirrniss; der Plural von wiederholten Zuständen. Dieselben werden durch רבות quantitativ und qualitativ als viele und grosse bezeichnet. — עשוקים, von עשק bedrücken, Object dazu

meist Arme und Elende (Jer. 7, 6. Prov. 14, 31; 22, 16 u. ö.), nicht Part. pass. Bedrückte, Vulgata: calumniam patientes, wie Jer. 50, 33. Ps. 103, 6, sondern im Anschluss an den vorausgehenden Plural einzelne wiederholte Handlungen des Bedrückens: Bedrückungen, Ungerechtigkeiten gewaltthätiger Art (vgl. Job 35, 9. Eccl. 4, 1).

V. 10. ולא. Die Conjunction ist, dem Klageton angemessen, aneinanderreihend. — ידעו, Perfect mit Präsens-Bedeutung. Sie wissen nicht, d. h. sie haben das Unrechtthun so gewöhnt, dass sie für das objective Recht kein Verständniss haben (vgl. Jer. 13, 23). — נכחה adject. Substantiv: das Gerade, ius fasque (vgl. Is. 26, 10; 30, 10; 59, 14). Die gleiche Klage über Mangel an Rechtssinn Os. 10, 4. Is. 2, 6. 7. Jer. 4, 22. Mich. 2, 9 u. ö. — האצרים. Das Particip mit dem Artikel gibt ein qualitatives Prädicat: die Rechtsbegriffe und Rechtshandhabung der Grossen Samariens bestehen nach dem Bilde, welches vom Propheten gebraucht ist, in einem grossen Schatze von Gewaltthaten und Räubereien, wodurch sie Schätze gewinnen und anhäufen. — חמס ושד Objecte der Fülle zu אצר. — V. 11. לכן Folgerung aus dem objectiven Thatbestand. — אדני mit Betonung zum Gottesnamen gesetzt, die Oberherrlichkeit Gottes über die Mächtigen der Erde hervorzuheben (nach der Ableitung des Wortes von דין oder דון: herrschen, richten). — צר und סביב, welch letzteres allerdings nur hier so vorkommt, sind beide als Abstracta ähnlich wie voraus שד und חמס im Sinne von concreten substantivischen Participien gebraucht: Bedränger und Umlagerer (sc. kommen). — Die Conjunction ו vor סביב ist energisch: und zwar; das Fehlen des Artikels verleiht sententiöse Kürze (Keil). Die Uebersetzung der LXX: κυκλόθεν, der Peschittha: angustia circumdabit terram, gibt den Sinn des hebräischen Originals wieder: das Gericht bricht von allen Seiten herein (vgl. Jer. 20, 3; 51, 2. Judith 2, 26). Die Lesart סוֹבֵב würde neben יְסֹבֵב, welche Hitzig-Stein empfiehlt, die Schwierigkeit der Construction lösen. — הארץ gehört dem Sinne nach zu den beiden vorausgehenden Begriffen, gemeint ist besonders die Haupt-

stadt Samaria. — והוריד. Das Subject ist in צר zu suchen. Die Lage des Landes und der Hauptstadt auf gebirgigem Terrain gibt Anlass zu dem Bilde des Hinabstossens von der Höhe in die Tiefe. Die geschützte Lage sichert nicht gegen die feindliche Eroberung. — עזך das Suff. gen. fem. hier wie bei Palästen mit Bezug auf הארץ und implicite die Hauptstadt. — עז Kraft, Stärke und daher Macht, Herrlichkeit mit dem Gefühle der Ueberlegenheit und Sicherheit. — וְנָבֹזּוּ א' das Niphal von בזז statt nach Form der Verba ע״ע nach der von ע״ו gebildet[1]. Die Paläste werden geplündert, weil sie viel des ungerechten Gutes bergen: lege talionis wird das Aufgehäufte abgeräumt. Bei der Plünderung ist die Einnahme der Stadt vorausgesetzt. — V. 12. Die einleitenden Worte „So spricht Jahve" bestätigen im Anschlusse an V. 11, welcher mit den gleichen Worten beginnt, dass Israels Verderben beschlossen ist. Das dem Hirtenleben entnommene Bild veranschaulicht, wie gering die Hoffnung auf Rettung aus dem allgemeinen Verderben sein könne. Das Bild bezeichnet daher nicht die Eile, mit welcher die Stadt genommen wird (Hitzig) — sie fiel nach dreijähriger Belagerung —, sondern die fast gänzliche Vernichtung der Stadt und ihrer Bewohner (zur Sache vgl. Is. 1, 9; 17, 5. 6; 24, 13). — הרעה und הארי, der Artikel im generellen Sinn. Löwen und andere reissende Thiere suchen sich ihre Beute gerne unter dem Herdenvieh. Der Löwe ist genannt als mächtiger, kaum bezwingbarer Feind. Wenn ein solcher Feind angreift, wird ihm auch ein tapferer Hirte nur schwer den Raub oder nur einen geringen Theil desselben entreissen. — כרעים die Schenkel unterhalb des Knies, die Unterschenkel, Wadenbeine. Der Löwe erfasst das Thier im Genick und trägt es so fort; Vorder- und Hinterbeine wie der Kopf hängen theilweise aus dem Rachen des Löwen. Dem muthigen Hirten gelingt es bisweilen (vgl. 1 Reg. 17, 35), dem Räuber den Raub abzujagen: im vorliegenden Falle glückt es ihm nicht, das ganze Thier zu retten, sondern

[1] Böttcher-Mühlau, Ausf. Lehrbuch der hebr. Sprache § 1147. König, Lehrgebäude I, 342.

nur einen Unterschenkel oder, was noch weniger ist, ein Ohrläppchen dem starken Feinde abzuringen. Die Annahme, dass diese Stücke nicht dem Löwen abgejagt, sondern als traurige Ueberbleibsel gefunden und dem Herdenbesitzer vom Hirten gebracht worden seien zum Beweise, dass nicht durch seine Schuld das Thier verloren gegangen sei (Theodor., Cyrill), ist gegen den Wortlaut (יַצִּיל) und gegen den Zusammenhang. Das Gleichniss lässt sich ausdeuten: der Hirt und sein Eigenthum, das Thier, ist Israel, der Löwe Assyrien. — בני ישׂ׳ Israel im engern Sinne, und zwar, wie das Folgende sagt, die Grossen von Samaria. Zunächst wird der Hauptstadt die feindliche Heimsuchung prophezeit; wenn diese wohlbewehrte Stadt unterliegt, so werden vorher die weniger befestigten Städte der Provinzen und das wehrlose flache Land in die Hände der Feinde gekommen sein. — היּשׁבים. Der Artikel bezieht sich auf die bekannten, V. 10 bezeichneten. Das Sitzen ist Zeichen der Ruhe und Unthätigkeit. — בפאת מִטָּה in der Ecke eines Bettes, d. i. eines Ruhebettes (vgl. 6, 4). Die Ecke im Divan bietet dem ausruhenden Körper die meiste Bequemlichkeit. Der Prophet fügt zu dem generellen Begriff מִטָּה den synonymen: עֶרֶשׂ Bettstelle, Bett (vgl. Ps. 6, 7); LXX transcribirt. In der warmen Jahreszeit begnügt sich der unbemittelte Orientale, seine Nachtruhe auf der blossen Erde oder auf einer Matte zu halten und sein Oberkleid als Zudecke zu gebrauchen (vgl. oben 2, 8)[1]. Die Wohlhabenden und Vornehmen bedienen sich eines Bettrahmens oder einer Bettstelle mit Ruhepolstern und Decken (vgl. 1 Reg. 19, 13. 16. 2 Reg. 4, 7. 3 Reg. 21, 4. 4 Reg. 4, 10. 32). Der Beisatz דמשק — in der Vocalisirung etwas von der gleichnamigen Stadt unterschieden — bezeichnet den aus Damaskus kommenden, dort mit Kunstfertigkeit gewobenen Stoff, der nach seinem Entstehungsort benannt war und auch in der deutschen Sprache noch Damast heisst. Der Platz in der Sophaecke wie der Damast des Ruhebettes deuten auf vornehme Ueppig-

---

[1] Riehm a. a. O. S. 186, „Bett".

keit und Sorglosigkeit ihrer Besitzer. Da diese die V. 10 genannten räuberischen Palastbewohner Samariens sind, so kann nicht der Sinn der Worte sein: „es werden nur die Kranken gerettet, welche das Bett nicht verlassen können“ (Theodor., Cyrill, Tirin), oder: „es werden nur die Vornehmsten gerettet“. S. Hieronymus und der Chaldäer nehmen „in Damasci grabato habitare“ bildlich vom Vertrauen auf den Schutz und auf das Bündniss mit Damaskus, und ersterer verlegt deshalb den prophetischen Ausspruch in die Zeit des jüdischen Königs Achaz, als Israel mit Syrien verbündet in Judäa einfiel. Diese Annahme widerspricht dem Context wie der Chronologie.

V. 13—15. In dieser Strophe wiederholt der Prophet die Verkündigung des Israel nahenden Strafgerichtes und begründet dieselbe mit dem kurzen Hinweise auf Bethels Altäre. — שִׁמְעוּ. Die Angeredeten sind entweder die Propheten im allgemeinen, oder die gerade anwesenden israelitischen Zuhörer (Orelli), oder die bereits V. 9 als Augenzeugen der unheilvollen Zustände Samariens herbeigerufenen Grossen Assurs und Aegyptens (vgl. Keil und Knb.). Das erste ist nach dem V. 9 angenommenen Subjecte vorzuziehen. — וְהָעִידוּ, von עוּד wiederholen, Hiph. wiederholt, daher: mit Bestimmtheit sagen, feierlich betheuern, bezeugen. — בְּבֵית im Hause Jakobs, d. h. unter seinen Nachkommen, den Zeitgenossen des Propheten. — יַעֲקֹב. Der Zusammenhang verlangt, unter „Haus Jakob“ nicht alle Nachkommen Jakobs, sondern nur das Nordreich zu verstehen. Jedenfalls beriefen sich dessen Könige und Bewohner als die Mehrzahl der Stämme mit Selbstbewusstsein darauf, dass sie das Haus Jakob repräsentiren. Daher wurde Bethel zum Nationalheiligthum erklärt. Die Benennung des Nordreiches nach Jakob muss daselbst üblich gewesen sein, da Amos damit wiederholt (vgl. 6, 8; 7, 2; 8, 7; 9, 8) das Zehnstämmereich bezeichnet (vgl. auch Os. 12, 3). Die Häufung der Gottesnamen bildet eine solenne Gerichtsformel, in welcher der ernste Hinweis enthalten ist, dass der Oberrichter (אֲדֹנָי) auch die Macht habe, seinen Urtheilsspruch

in Vollzug zu setzen (vgl. 6, 14; 9, 5). — אלהי ה'. Nach den vielen Stellen, in welchen צבא Versammlung, Dienst, Heer, Heerschar bedeutet, wird es von Gott gesagt als dem Gebieter der Heerscharen Israels wie des Weltalls[1]. LXX-Uebersetzung transcribirt Σαβαώθ, besonders in Gebeten (vgl. 1 Reg. 1, 3. 11; 17, 45), übersetzt (κύριος) τῶν δυνάμεων (1 Reg. 4, 4. 1 Par. 17, 7), sehr häufig κ. παντοκράτωρ (1 Reg. 15, 2. 2 Reg. 5, 10; 7, 26 f. 4 Reg. 19, 15. 1 Par. 11, 9). Die Formel mit dem Artikel vor צבאות nur noch 9, 5 (adonai jahve hazz.) und Os. 12, 6 (j. elohe hazz.).

V. 14. כי führt die folgende Rede ein. — פקד mit על der Person wie 3, 2. Der Tag der Heimsuchung ist der Gerichtstag, an welchem Israel in die Hände seiner Feinde gegeben wird. — פשעי י' im allgemeinen alle voraus gerügten Verletzungen des göttlichen und menschlichen Rechtes. Die Wurzel derselben war die falsche und heuchlerische Gottesverehrung, welche Jerobeam I. aus selbstsüchtigen Absichten im Kälberdienste eingeführt und als Jahvedienst hingestellt hatte (3 Reg. 13, 6—9; 12, 28—33). Dieser Cult, von seinen Nachfolgern aus politischen Motiven beibehalten, heisst stets „Sünde" und „Verführung zur Sünde" (vgl. 3 Reg. 14, 15 f.; 16, 13. 19. 26; 21, 22. 4 Reg. 13, 11; 14, 24; 17, 7—18. Os. 4, 8; 10, 5. Jer. 12, 8. Mich. 1, 5). Schon mit der Einführung des Kälberdienstes hatte Israel durch diesen Abfall vom Bundesgotte das Gericht verwirkt (vgl. 3 Reg. 14, 9. Os. 10, 8; 14, 1). Natürlich folgte diesem ägyptischen Naturdienste der Cult der Astarte = Aphrodite, und unter Jerobeams II. Grossvater wurde derselbe nach 4 Reg. 13, 6 in Samaria geübt. — על מזבחות. Diese Altäre werden daher als Stätten der Sünde besonders erwähnt und ihre Zerstörung prophezeit. — בית־אל Bethel, nach Jos. 12, 16 kanaanitische Königsstadt, deren Name früher Lus war (Jos. 18, 13. Iud. 1, 23). Von der Ercheinung, welche in ihrer Nähe Jakob hatte, wurde der Ort Bethel, d. i. Gotteshaus genannt (1 Mos. 28, 17. 19; 35, 15).

[1] Borchert, Der Gottesname Jahwe Zebaoth a. a. O.

Bei der Einnahme des Landes Kanaan durch die Israeliten fiel die Stadt an den Stamm Benjamin (Jos. 16, 2; 18, 13. 22), blieb aber nach ihrer Eroberung durch Ephraim bei diesem Stamme (Iud. 1, 22 ff.). Daher gehörte Bethel auch nach der Auflösung des salomonischen Einheitsstaates zum nördlichen Reiche, und nur vorübergehend hatte es der jüdische König Abia im Besitze (2 Par. 13, 19). Da der Prophet Samuel in Bethel Gericht hielt (1 Reg. 7, 16) und eine Prophetenschule sich daselbst befand (4 Reg. 2, 3), muss die Bundeslade längere Zeit dort ihren Sitz gehabt haben. Diesen durch Berührung mit den Patriarchen Abraham (1 Mos. 12, 8; 13, 3) und Jakob (1 Mos. 28, 11—19) denkwürdigen, durch die Propheten und die Lade Gottes geheiligten Ort hatte Jerobeam I. zu einem religiösen Mittelpunkt seines Reiches gemacht oder ihn vielmehr durch den Stierdienst entweiht. Daher wird Bethel von Amos (5, 5) und seinem Zeitgenossen Osee (4, 15; 5, 8; 10, 5) Bethaven, Haus der Nichtigkeit, d. i. Götzenhaus, genannt, LXX: οἶκος Ὤν = Heliopolis, Ort, woher der Stierdienst kam. — קַרְנוֹת. In den Hörnern ist die göttliche Kraft concentrirt gedacht. Die Hörner des Altars abbrechen bedeutet demselben seine religiöse Weihe nehmen und damit ihn zerstören. Denn „altare Christus est“ gilt auch von den Götzenaltären im Verhältniss zu den Götzen (zur Sache vgl. Os. 10, 2). Die hier angedrohte Heimsuchung Bethels ging wahrscheinlich in Erfüllung unter dem assyrischen Grosskönig Phul = Tiglath-Pileser [1]. — הַמִּזְבֵּחַ der Singular mit Artikel im generellen Sinn; es kann darunter namentlich der Brandopferaltar gemeint sein. — וְנָפְלוּ ל׳. Im Gegensatz zu ihrer frühern heiligen Erhabenheit werden die Hörner auf die Erde geschleudert und als nichtig zertreten (vgl. Is. 21, 9. Jer. 51, 8).

V. 15. בֵּית־הַחֹרֶף. Winter- und Sommerhaus besassen wohl vor allem die Vornehmen und Reichen Samarias (vgl. Jer. 36, 22. Iud. 3, 20). Gegen sie sind zunächst die Drohworte des Propheten gerichtet. In den Reihen der Grossen sind

---

[1] Scholz a. a. O. S. 134.

auch zu suchen die Bewohner von Elfenbeinhäusern oder Palästen, welche Prunkgemächer mit kunstvollen Täfelungen und Einlagen aus Elfenbein besassen. Einen solchen Palast hatte König Achab sich erbaut (3 Reg. 22, 39). Frühzeitig war im Alterthum das Elfenbein bekannt und hoch geschätzt. Der prunkliebende König Salomon hatte einen Thronsessel von Elfenbein mit Goldblech überzogen (3 Reg. 10, 18 = 2 Par. 9, 17). Amos erwähnt 6, 4 Bettstellen von Elfenbein (zur Sache vgl. auch Hohel. 5, 14; 7, 5). — וספו (Milra wegen ו cons.), von סוף wegraffen, hier im passiven oder intransitiven Sinn: weggerafft werden, enden, verschwinden wie Ps. 73, 19. Is. 66, 17. Esth. 9, 28. — ב׳ רבים. Mit der Vernichtung vieler Häuser wird die Eroberung der ganzen Stadt angedeutet. Zur Bestätigung der Wahrheit der Drohung steht wie ein Amen am Schlusse: Es ist ein Wort Jahves!

Kap. IV, 1—3 hängen mit dem Vorausgehenden so innig zusammen, dass ein Kapitelanfang nicht am Platze ist. Der Prophet widmet in dieser Strophe den gewaltthätigen Frauen der Grossen Samarias specielle Drohworte und prophezeit ihnen das Schicksal feindlicher Gefangenschaft.

V. 1. Höret dieses Wort, Kühe Basans auf dem Berge Samarias,
die Schwache bedrücken und Elende misshandeln,
die sprechen zu ihren Eheherren: schaffet bei, dass wir trinken!
V. 2. Geschworen hat der Oberherr Jahve bei seiner Heiligkeit:
Siehe, Tage kommen über euch, da nimmt man euch mit Haken und euern Ueberrest mit Fischerangeln;
V. 3. und durch Breschen geht ihr hinaus, jede vor sich hin,
und ich sende sie zu der Menge, spricht Jahve.

V. 1. שִׁמְעוּ. Die Aufforderung bezweckt, wie gewöhnlich, dass die Angeredeten auf die folgende Botschaft ihre Aufmerksamkeit richten. — פרות הבשן. Die Kühe von Basan sind fette, wohlgenährte, üppige (Vulg. vaccae pingues). Denn Basan, der

nördliche Theil des Ostjordanlandes, war durch seine Fruchtbarkeit berühmt (vgl. 4 Mos. 32, 4. 16. Ez. 39, 18. Ps. 22, 13). In Basan gemästete Thiere gelten als besonders fett (Ez. Ps. a. a. O.), daher auch als muthwillig und unbändig (Ps. 22, 13). Unter dem Ausdruck „Kühe von Basan“, welcher etwas sprichwörtlich Verächtliches an sich trägt, werden wegen der folgenden Feminalformen der Participia Frauen zu verstehen sein (Theodot., Theod., Kimchi u. v. a., besonders Neuere), nicht die Grossen Samariens überhaupt (S. Hier., Mercier u. a.). Mit Farren פרים werden Männer verglichen (Ps. 22, 13. Is. 34, 7. Jer. 50, 27), mit einer störrischen Kuh Israel (Os. 4, 16; 10, 11). Der Hirt Amos kennt gleich den Rassen der Thiere auch die Menschenklassen[1]. — בהר ש' vgl. 3, 9. — העשקות bedrücken mit Gewalt (Jer. 50, 33. Prov. 14, 31), mit List (Mal. 3, 5. Mich. 2, 2). — הרצצות stärker als das vorige: knicken (Is. 42, 3), misshandeln; beide Verba oft verbunden (1 Reg. 12, 3. 4. Os. 5, 11). Die Participien drücken als wiederholte Handlungen Charaktereigenschaften aus. — לאדניהם. Für das Suff. gen. masc. wird das Femininum zu lesen sein; im Gegensatz zu den sprechenden פרות werden mit den Herren nicht Könige, sondern die Ehemänner der Frauen gemeint sein, für welchen Begriff gewöhnlich בעל, aber (vgl. 1 Mos. 18, 12. 3 Reg. 1, 17 f. Ps. 45, 12) auch אָדוֹן gebraucht wird. — הביאה. Der Uebergang in den Singular mit ה parag. malt die Handlung ins Detail; jede Frau wendet sich an ihren Eheherrn mit dem Commando: Schaff doch herbei (sc. Wein). — ונשתה der Plural entweder von mehreren Frauen, oder Mann und Weib zusammen in dem Sinn, dass die Frauen mit den Männern in Bedrückung und Ausschweifung wetteifern (vgl. 2, 8: vinum damnatorum bibebant). Uebermässige Liebe zum Wein, welchen Palästina in reichlicher Menge und vorzüglicher Qualität hervorbringt, wird besonders bei den nördlichen Stämmen öfters zum Vorwurf gemacht (Os. 7, 5. Is. 5, 22; 28, 8. Mich. 2, 11 u. a.).

---

[1] Hoffmann in Stades Zeitschr. f. altt. W. 1883, S. 102.

V. 2. אדני von Gott, wirksamer Gegensatz zu אדניהם mit gewisser Ironie, dass die Weiber ihren Eheherren gebieten. — בקדשו. Gott kann bei keinem Höhern schwören als bei sich selbst, oder, was das Gleiche ist, bei einer seiner Eigenschaften (Jer. 44, 26). Der Schwur Gottes verleiht der nachfolgenden Weissagung feierlichen Ernst. Die den Inhalt des Schwures einleitende Conjunction כי vertritt die Stelle der Schwurpartikel. — הנה erregt die Aufmerksamkeit für etwas Neues, Ungehörtes. — ימים באים häufige Formel in dem Sinne: die Zukunft wird in Bälde das Angekündigte erfüllen, in glücklicher wie in unglücklicher Wendung (vgl. unten 8, 11; 9, 13. Jer. 7, 32; 16, 14. 1 Reg. 2, 31 u. v. a.). — עליכם hier wie bei der folgenden Nota accus. mit Suff. gen. masc. statt der zu erwartenden, in אחריתכן gebrauchten Feminalform, wohl aus dem Grunde, weil das Suff. gen. masc. für beide Geschlechter sich behauptete (vgl. Iud. 19, 24. Is. 3, 16. 1 Mos. 32, 16. 2 Mos. 1, 21. 1 Reg. 9, 20 u. v. a.). — וְנִשָּׂא. Das ו copulat. ist entweder gleichbedeutend mit dem Pron. relat. oder leitet den Nachsatz ein (Apodosis). Das Verb ist nicht Niphalform (Hitzig), sondern Piel wie 3 Reg. 9, 11. Als Subject lässt sich aus dem Zusammenhang leicht אויב hinzudenken (Steiner).

בְּצִנּוֹת bedeutet, abgeleitet von צֵן, Dorn, צִנִּים (Prov. 22, 5. Job 5, 5 — der Plur. gen. fem. nur hier —) Dornen an Hecken und was ihnen ähnlich geformt ist, Haken. Aehnlich verhält es sich mit סירות Dornen; die Feminin-Endung nur hier, der Plur. gen. masc. häufig, z. B. Is. 34, 13. Eccl. 7, 6. Os. 2, 8. Die Bedeutung wird durch das folgende דּוּגָה Fischen näher bestimmt als Angeln. Da die beiden Wörter anderweitig die Bedeutung „Schild" und „Topf" (Kessel) haben, so wurden dieselben von den alten Uebersetzern auch hier in diesem Sinne genommen. Aquila übersetzt: ἐν θυρεοῖς, Sym., LXX ἐν ὅπλοις, Theodotion ἐν δόρασι, diesem sich anschliessend Hier. in contis (= in hastis); der zweite Begriff wird von Aquila mit ἐν λέβησιν ἰχθυδίων, von LXX εἰς λέβητας gegeben; Hier. folgt Aq. Die syrische Uebersetzung: tollent vos armis et finem vestrum cacabo piscatorum, das Targum Jon. erweitert: tollent vos

populi super scuta sua et filias vestras in scapha piscatorum; die arabische Uebersetzung in der Brian-Waltonschen Polyglotte folgt ganz den LXX und hat nach ihrer Vorlage den Sinn zu errathen gesucht: capient vos armis et eos, qui vobiscum sunt, qui comburunt, qui corrumpunt in lebetibus.

Schilde und Töpfe oder Waffen und Töpfe passen nicht gut zu einander, und es ist schwer verständlich, was von den Frauen auf Schilden und in Töpfen fortgeschafft werden soll, da sie selbst nach V. 3 durch Mauerbreschen hinausgehen werden. Der Prophet hat das Bild von den Kühen vertauscht mit dem der Fische, und die Feinde, durch welche an den Frauen das bevorstehende Geschick erfüllt wird, dargestellt als Fischer (vgl. Jer. 16, 16. Eccl. 9, 12. Zum Bilde vgl. Hab. 1, 15. Ez. 47, 10; zur Sache Is. 37, 29. 2 Par. 33, 11); übermüthige Feinde werden behandelt gleich wilden Thieren. — אחריתכן wird gedeutet: ihre Nachkommenschaft, wie Jer. 31, 17. Ps. 109, 13. Dan. 11, 4. Allein hierdurch erleidet der Gedanke in seiner einheitlichen Beziehung auf die trunksüchtigen Frauen, sowie in Bezug auf die Strafe, welche nach V. 3 jede einzelne treffen soll, eine Störung; daher ist die Deutung vorzuziehen: ihr Ueberrest = die übrigen, welche ihnen gleich gesündigt haben.

V. 3. ופרצים Accus. loci bei dem Verb der Bewegung. Das Wort steht betont voran im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Wege, den Stadtthoren, welche von den Feinden besetzt sind; das Hinausgehen durch Breschen in den Mauern der vom Feinde umlagerten Stadt weist auf Fluchtversuch der Frauen (zur Sache Ez. 12, 4—11). — אשה im allgemeinen Sinn: jede, wie 2 Mos. 3, 22. — נגדה vor sich hin, d. h. wo sie eben durch eine Bresche einen Weg zur Flucht erblickt (vgl. Ios. 6, 5). — השלכתנה ältere Form für das gebräuchlichere השלכתן. Das Ketib hat die Hophalform, das Qeri das Hiphil; den Vorzug wird nach den alten Uebersetzungen LXX ἀποῤῥιφήσεσθε, Vulg.: proiiciemini, Syr. und Chald., die Passivform verdienen. Dazu kommt, dass das Hiphil in der sonst nicht nachweisbaren Bedeutung „sich wohin begeben“ intransitiv ge-

nommen werden muss, wenn das nachfolgende הַהַרְמוֹנָה eine Ortsbestimmung enthält. Letzteres Wort hat allerdings durch die grosse Schwierigkeit in Bezug auf die Fragen nach seiner Etymologie und Bedeutung, ob es Nomen proprium oder appellativum sei, eine Menge von Textconjecturen und Sacherklärungen veranlasst. Schon das Qeri ist auf eine subjective Interpretation zurückzuführen. Raschi und Jarchi erklären das Wort nach dem chaldäisch-talmudischen הַרְמָנָא[1] mit: Befehl, Erlaubniss im Sinne von: abiicietis auctoritatem = fastum, den Stolz, mit welchem sie vorher in Samaria auftraten. Gegen diese Auslegung spricht, dass das Wort und seine Bedeutung im biblischen Hebräisch nicht nachweisbar ist. Aehnlich verhält es sich mit dem Versuch, הַרְמוֹן gleich אַרְמוֹן Palast zu nehmen und zu erklären: ihr werfet euch in den (an der Stadtmauer gelegenen, vgl. 4 Reg. 25, 4) königlichen Palast, um von dort weiter zu entfliehen (Kimchi u. a.), oder mit Gesenius[2] im Sinne von feindlicher Festung und der Deutung: proiiciemini (Ges. liest das Hophal) h. e. captivae contumeliose abducemini in arcem hostilem. Der gleichen sprachlichen Schwierigkeit begegnet der Versuch, mit Hilfe der Ableitung aus dem Arabischen an den Harem des feindlichen Königs zu denken (Umbreit u. a.) oder חֶרְמוֹנָה zu lesen und als Appellativum zu erklären mit: Schlachtbank (Döderlein), Verbannungsort (Dahl). Andere wollen ohne Textänderung unter dem Worte diejenigen Gebirgsgegenden verstehen, welche die Exilirten auf dem Wege nach Assyrien zu übersteigen hätten (Maurer, Hesselberg). Die Schwierigkeit, dass ein so geläufiger Begriff wie Palast und Gebirg durch dieses ἅπαξ λεγόμενον ausgedrückt sein soll, veranlasste viele Ausleger, das Wort als Eigennamen zu nehmen. Schon LXX übersetzen mit Zerlegung des Wortes in zwei Theile: εἰς τὸ ὄρος τὸ Ῥομμάν (Varianten: Ῥεμμάν, Ἀρμανά, Ἑρμωνά, Ἁρμανά), Itala: super montem Remman; Aquila: Ἁρμονᾶ; ihm folgt S. Hieron.: in montem Armona (Vulg.: in Armon), Theodotion

[1] Levy, Neuhebr.-chald. Wörterb. S. 495 (vgl. auch S. 559).
[2] Thes. phil. crit. ling. hebr. et chald.

(nach Hieron.): in montem Mona. Als Interpretation, wo das fragliche Gebirge zu suchen sei, ist anzusehen die Uebersetzung des Symmachus: εἰς Ἑρμηνίαν oder Ἀρμενίαν (ersteres Field, Orig. Hexapl. q. s., letzteres Onomastic. Euseb. ed. Lagarde p. 289); ähnlich übersetzt der Syrer: ad montem Armeniae, der Chaldäer: transferent vos ultra montes Armeniae. Diese Auffassung fand bei vielen spätern Erklärern (Baur, Kn.) Beifall. Man zerlegte das Wort ההרמונה in הר und מונה, identificirte letzteres mit מִנִּי, welches Jer. 51, 27 neben אררט, einer Provinz von Armenien, vorkommt (auch Is. 37, 38 = 4 Reg. 19, 37). Aber selbst abgesehen von dieser gewaltsamen Zerlegung und von der gegen die Sprachgesetze verstossenden Gleichsetzung der Namen, lässt sich nicht einsehen, weshalb Amos nicht wie Is. l. c. das Land Ararat genannt haben sollte, wenn er dieses gemeint hätte. Eine andere, von vielen der neuesten Erklärer gebilligte Lesart, welche aber von gewaltsamer und willkürlicher Deutung nicht frei ist, empfiehlt, in der zweiten Hälfte des Wortes eine syrische Gottheit, Rimmon oder Rimmona, anzunehmen. רִמּוֹן wird 4 Reg. 5, 18 ein syrischer Götze genannt; Ewald nimmt רמונה als Feminin zu רִמּוֹן und übersetzt: „ihr werdet auf den Berg werfen die Rimmona“, d. h. ihr werdet in der Eile und Angst diesen hölzernen Gott auf den Berg in Samaria wegwerfen, um euch allein zu retten (ähnlich Orelli). G. Baur macht dagegen geltend, dass der Beisatz „auf den Berg“ sehr müssig sei; ferner sei רִמּוֹן, Granatapfel, Beiwort zu Hadad und könne nicht selbständig einen weiblichen Götternamen aus sich bilden. Baur selbst schlägt die Lesung vor וְהִשְׁלַכְתֶּן רִמּוֹן הֲדַד und erklärt: „ihr werfet weg, d. h. verschmähet, verlasset den Hadad-Rimmon“. Diese Baursche, auch von Hitzig in der ersten Auflage des Commentars zu den kleinen Propheten vorgeschlagene Lesung erweitert Steiner mit der Erklärung, dass in Hadad-Rimmon, einem in der Ebene Jezrael gelegenen, heute Rummâne genannten Orte, der Adonis- und Baaltiscult blühte und mit Prostitution der Frauen und Jungfrauen begangen wurde. Daher bedeute: „ihr werdet nach

Hadad-Rimmon geschleppt werden", so viel als: ihr werdet geschändet, als Kedeschot prostituirt werden. Allein für diesen in griechischer Zeit üblichen Götzendienst fehlen im Alterthum selbst die Belege; ja es ist noch zweifelhaft, ob Hadad-Rimmon überhaupt ein Ort oder ein Tempel war. Das vom Propheten Zacharias (12, 11) genannte, im Thale Megiddo zu suchende Hadad-Rimmon liegt viel zu nahe an Samaria (vier Meilen nördlich davon). Die assyrischen Soldaten werden auch schwerlich so viele Umstände mit den gefangenen Frauen gemacht haben [1]. Wenn mit Rimmona ein Götzenbild bezeichnet sein sollte, so wäre es sonderbar, dass gerade diese sonst nicht bekannte Gottheit genannt wäre. Is. 2, 20, auf welche Stelle man sich beruft, passt infolge ganz entgegengesetzten Zusammenhanges nicht hierher. Die Situation, in welcher die Frauen sich befinden, lässt ihnen weder Zeit zum Mitnehmen, noch weniger zum Hinwegwerfen der Götzenbilder. Es wird deshalb vorzuziehen sein, gleich Amos 5, 27 an eine allgemeine Ortsbestimmung zu denken. Eine solche ist meines Erachtens gegeben in einer der beiden möglichen Lesarten. Liest man הָשְׁלַכְתֶּנָה הַחֶרְמוֹנָה (vgl. Vater und Mercier): „ihr werdet nach dem Hermon geworfen werden", so ist wohl der Artikel bei dem Nomen proprium selten, der Hermon als Theil für das ganze Gebirge gesetzt und die Richtung allgemein angegeben, wohin die Verbannung gehen soll, ähnlich wie 5, 27 (über Damaskus hinaus). Dabei wird es nicht nöthig sein, mit Ed. König [2] aufzulösen in הָהָרָה חֶרְמוֹנָה. Ich halte ההרמונה — der Artikel weist auf Bekanntes — für dialektisch gleich mit המונה Ez. 39, 11. 16 (der Buchstabe ר eingeschoben, wie in דרמשק = דמשק in den Büchern der Chronik, שׁרביט = שבט Scepter im Buche Esther, der Buchstabe נ im verwandten chaldäischen Dialekt) [3]: „sie werden geworfen zu der Menge". Mit prägnanter Kürze wird der Ort bezeichnet, wohin die sündige Menge kommt: durch das Strafgericht Gottes in schmählichen Tod und in Vergessenheit.

---

[1] Wellhausen, Skizzen u. Vorarb. [2] Lehrgeb. II, 459, Anm. 5.
[3] Cf. Petermann, Brev. ling. hebr. chald. gramm. (2. ed. 1872) p. 3.

Vierte Rede 4, 4—13.

Die vom Propheten mit der göttlichen Heimsuchung bedrohten Bewohner Samariens und des Nordreiches überhaupt konnten ihre Sicherheit für verbürgt halten durch die Opfergaben, welche sie an ihren Heiligthümern darbrachten. Der Prophet zeigt in einer Rede, welche er wahrscheinlich bei einer Festversammlung hielt, dass jenes scheinbar fromme Thun keinen Nutzen gebracht und die strafende Hand Gottes nicht aufgehalten habe. Da die Absicht des Strafenden, die Besserung der Gestraften herbeizuführen, nicht erreicht worden sei, werde eine endliche Abrechnung Gottes mit dem sündigen Israel desto nothwendiger. V. 4 und 5 dienen als einleitende Strophe, während V. 6—8, 9—11 Strophe und Gegenstrophe bilden, V. 12—13 die Schlusstrophe.

V. 4. Kommt nach Bethel und sündigt,
nach Gilgal und sündigt mehr,
und bringet am Morgen eure Opfer,
an drei Tagen eure Zehnten,

V. 5. und zündet Lobopfer an vom Gesäuerten und rufet: Liebesgaben! Lasst es vernehmen!
Denn also liebt ihr es, Kinder Israels, spricht der Oberherr Jahve.

V. 6. Aber auch ich habe euch Reinheit der Zähne gegeben in allen euern Städten,
und Mangel an Brod in allen euern Dörfern:
und doch kehrtet ihr nicht zurück zu mir, spricht Jahve.

V. 7. Auch war ich es, der zurückhielt von euch den Regen drei Monate vor der Ernte,
und regnen liess über eine Stadt, und über eine andere lasse ich nicht regnen.
Ein Acker wird beregnet, und der Acker, über welchen es nicht regnet, verdorret.

V. 8. Und es wankten zwei, drei Städte zu einer Stadt, um Wasser zu trinken, und wurden nicht satt.
Aber dennoch kehrtet ihr nicht zurück zu mir, spricht Jahve.

V. 9. Ich schlug euch mit Gluthwind und Rostbrand; viele eurer Gärten und Weinberge, Feigen- und Olivenbäume verzehrte die Heuschrecke.
Aber nicht kehrtet ihr zurück zu mir, spricht Jahve.

V. 10. Ich schickte unter euch die Pest nach dem Lose Aegyptens, tödtete mit dem Schwerte eure auserlesenen Krieger samt der Zierde (Gefangenschaft) eurer Reisigen (Rosse);
und aufsteigen liess ich den Gestank eures Lagers in eure Nasen.
Aber nicht kehrtet ihr zurück zu mir, spricht Jahve.

V. 11. Zerstört habe ich an euch, wie Gott zerstörte Sodom und Gomorrha,
und ihr waret wie ein aus der Lohe gerissenes Scheit.
Aber nicht kehrtet ihr zurück zu mir, spricht Jahve.

V. 12. Darum will ich also an dir thun, Israel —
Vergeltung ist's, dass ich dieses dir thue —
Stelle dich gegenüber deinem Gotte, Israel!

V. 13. Denn siehe: Er formt Berge und schafft Wind
und macht den Menschen kund sein Sinnen;
er macht Morgenröthe zu Finsterniss
und schreitet über die Höhen der Erde:
Jahve, Gott des Weltalls, ist sein Name.

V. 4. באו, פשעו. Die Imperative aufmunternd im ironischen Sinne: Kommt recht eifrig, opfert recht reichlich, ihr häufet nur Frevel, denn die Opfer und Opferstätten entbehren der rechtmässigen Form, und das wesentliche Erforderniss eines Gott wohlgefälligen Opfers fehlt, die richtige Gesinnung (zur Sache vgl. Os. 8, 11. 13; 9, 4. 15. Ps. 40, 7; 51, 18). פשע bezeichnet besonders: brechen mit Jahve, treulos an ihm handeln (vgl. Is. 1, 2. Jer. 2, 29. Os. 8, 1 u. a.; vgl. oben 1, 3). Als Object lässt sich בי״י ergänzen. — הגלגל Gilgal — der Artikel wegen der Appellativbedeutung (vgl. unten 5, 5. Jos. 5, 9) — ist wohl kein anderes[1] als das in der Jordansau bei

[1] Scholz a. a. O. S. 53 f.

Jericho gelegene, wo Josue nach dem Uebergang über den Jordan sein Lager aufschlug, zum Gedächtniss daran zwölf Denksteine errichtete, die Beschneidung der Israeliten und die Paschafeier vornahm (Jos. Kap. 4. 5). Diese durch solche Erinnerungen geheiligte Stätte musste durch ihre Lage in der Nähe der Karawanenstrasse, welche von Jericho nach Jerusalem und über den Jordan nach Gilead führte, besonders geeignet erscheinen, die Bewohner des Nordreiches durch eine Cultstätte von der Pilgerfahrt nach Jerusalem abzuhalten (vgl. 1 Reg. 7, 16; 10, 8 u. ö. Os. 9, 15; 12, 12). Seiner Lage nach gehörte dieses Gilgal früher zu Juda oder zu Benjamin, zur Zeit der Propheten Amos und Osee erscheint es zum Nordreiche gezogen. — לַבֹּקֶר = בב׳ am Morgen oder des Morgens, im Gegensatze zu einer andern Tageszeit, nicht jeden Morgen (Keil). Der Prophet beabsichtigt, wie auch das folgende parallele Hemistich erkennen lässt, den ausserordentlichen Eifer der Israeliten in der Darbringung von Opfern und Zehnten zu schildern. Schon am frühen Morgen nahen sie mit ihren Opferthieren, gerade als wenn ihre Gedanken die ganze Nacht hindurch mit dem Dienste Gottes sich beschäftigt hätten. Der Schluss, als ob sie zu andern Tageszeiten nicht geopfert hätten, oder ihre ausserordentliche Frömmigkeit darin zu suchen sei, dass sie jeden Tag opferten (Keil) statt nur jährlich an dem Hauptfeste[1], ist aus dem Zusammenhang nicht gerechtfertigt. — זבחיכם wohl allgemein von jeder Art blutiger Opfer. — לשלשת ימים an einer Dreiheit von Tagen, d. h. an drei Tagen (tribus diebus), nicht jeden dritten Tag oder alle drei Tage (tertio quoque die), noch weniger nach drei Tagen[2]. Der Gegensatz dazu ist: in drei Jahren. Der Gedanke setzt die Gesetzesbestimmungen 5 Mos. 14, 28 und 26, 12 voraus, wonach im dritten Jahre als dem eigentlichen Zehntjahre alle Zehnten ausgesondert und deren Ertrag entrichtet werden sollte. Die ostentative Frömmigkeit der Israeliten mag nun statt einmal in drei Jahren dreimal in einem Jahre Zehnt

---

[1] Wellhausen, Skizzen u. Vorarb. [2] Ebd.

bringen (der Gedanke ist hypothetisch): es bedeutet nur, bemerkt der Prophet mit Ironie, Mehrung des Frevels. Die Folgerung Wellhausens[1] aus dieser Stelle, der Zehnt sei damals nicht von den Priestern, sondern von den Darbringern in heiligen Mahlzeiten verzehrt worden, hat im Context keine Stütze.

V. 5. קַטֵּר. Der Infinit. absol. ist gleich verstärktem Imperat. cohort. Auffallend ist, dass קטר im Piel in den biblischen Stellen nur von Götzenopfern gebraucht ist (vgl. Jer. 7, 9; 11, 13). — מחמץ. Gesäuertes eignete sich als Symbol des Unreinen nicht zum Opfer (vgl. 3 Mos. 2, 11; 7, 12. 13), nur die Mincha der Pfingstbrode machte hiervon eine Ausnahme[2]; ebenso war Gesäuertes nicht ausgeschlossen beim Lob- und Dankopfer (3 Mos. 7, 13). Der Opfereifer der Israeliten verwendet auch Gesäuertes zum Opferbrand. Ironisch lobt der Prophet diese Frömmigkeit. — תודה Lobopfer gehört zu den שלמים, welche Jahve zum Lob, Preis und Dank dargebracht werden[3]. Die Worte des Propheten ruhen auf 3 Mos. 2, 11. 12: „Weder vom Sauerteig noch vom Honig sollet ihr Jahve ein Opfer anzünden." — נדבות sind freiwillige Gaben, d. h. solche, zu welchen der Darbringende nicht durch Gelübde oder andere Pflichttitel gehalten ist, sondern die er aus eigenem Herzenstrieb darbringt (vgl. 3 Mos. 22, 18 ff. 5 Mos. 12, 6). Die öffentliche Verkündigung, dass solche Opfer gebracht werden, geschieht, mit diesem frommen Opfer zu prahlen (vgl. Matth. 6, 2; 23, 5). — השמיעו verstärkt das vorausgehende קראו, das betonte Wort wird von beiden in die Mitte genommen. — כי כן. Der Prophet beruft sich auf ihr thatsächliches Verhalten, welches er aus eigener Wahrnehmung kannte. — אהבתם das Perfect im präsentischen Sinne. Mit den freiwillig dargebrachten Opfern waren Opfermahlzeiten verbunden, bei welchen die gütigen Spender das Lob der Freigebigkeit und religiösen Gesinnung ernten konnten.

[1] Prolegomena zur Geschichte Israels S. 159.
[2] P. Scholz, Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel II, 193.
[3] Ebd. S. 174.

V. 6. וגם אני. Im Gegensatz zu אתבחם betont Jahve, in directer Rede eingeführt, wie er ihre Opferfeier gewürdigt habe: „Statt Segen und Ueberfluss erhieltet ihr Misswachs und Hungersnoth.“ Die Aufzählung der Strafen hat eine Parallele an den 2, 9 ff. vorgeführten Wohlthaten. Die Erinnerung an diese verfolgt den gleichen Zweck wie der Hinweis auf seine Strafen: die Bekehrung zu Gott zu erwirken. Das Verhalten Gottes gegen sein Volk wird bestimmt durch das Benehmen gegen seinen Gott (vgl. 3 Mos. Kap. 26. 5 Mos. Kap. 27. 28. Os. 13, 6 f. Jer. 12, 8. Mich. 2, 8). Mit fünfmaliger Wiederholung wird die Wirkungslosigkeit der göttlichen Strafen betont und die Nothwendigkeit der äussersten Züchtigung gefolgert. — נִקְיוֹן, von נקי rein. Die Reinheit der Zähne ist ironische Ausdrucksweise für Mangel an Speise = auf nichts beissen. LXX, Hieron., Targ., Syr., Tirin denken an Stumpfheit der Zähne, verursacht durch Genuss unreifer Früchte oder durch langes Hungern (vgl. Knb.). Der Sinn des hebräischen Textes verdient den Vorzug wegen des parallelen „Mangel an Brod“ = an Nahrungsmitteln. Der Ausdruck ist gleichbedeutend mit Hungersnoth; die Ursache des allgemeinen Mangels gibt der Prophet nicht an. Er geht aber vom Allgemeinen über zu Strafen, welche durch ihre Vertheilung oder ihre Strenge die strafende Hand Gottes erkennen lassen. Die erste Strafe nach 5 Mos. 28, 48. 57. — ולא־שבתם. Das Zurückkehren zu Gott setzt ein Abwenden von ihm, ein Anhängen an andere Götter voraus, wie diese Abkehr im Vorausgehenden wiederholt gerügt ist. — עדי, stärker als אל, eine völlige Bekehrung mit Herz und Sinn (vgl. 5 Mos. 4, 29; 30, 2. Os. 14, 2. Joel 2, 12).

V. 7. וגם אנכי. Mit Nachdruck wird hervorgehoben, dass von Gott der Erntesegen abhängig ist durch Gewährung der natürlichen Bedingungen für einen solchen (vgl. 3 Mos. 26, 3. 4. 26. 5 Mos. 28, 24). Die Entziehung des Regens ist Strafe, Gewähr desselben Gnade Gottes (vgl. Os. 2, 7. 10. Mich. 6, 15. Jer. 5, 24. 25 u. a.). An unserer Stelle wird auf dieses Verhältniss durch die Bemerkung aufmerksam gemacht, dass der Regen auf das Land nicht gleichmässig vertheilt wird.

— הגשם וגו׳. In der Schrift werden zwei Regenzeiten unterschieden: die der Bestellung der Wintersaat vorausgehende, joreh oder moreh, Frühregen genannt, von der letzten Hälfte des Monats October bis gegen Mitte December. Durch diesen Regen wird das Erdreich aufgeweicht und zur Aufnahme und Entwicklung des Samens befähigt. Ohne ihn gewährt die Aussaat keine Hoffnung auf Ernteertrag. Der zweite Regen ist der Frühjahrsregen, Spätregen, malkosch genannt; er fällt von Ende Februar bis Anfang April, begünstigt die Körnerbildung und verleiht dem Getreide die gegen die Hitze des Frühsommers nöthige Feuchtigkeit; bleibt der Regen aus, oder tritt er zu spät und zu spärlich ein, so missräth die Ernte (vgl. Joel 1, 9—13), nicht davon zu reden, welche Folgen das Ausbleiben des Regens auf Cisternen, Quellen, Bäche und Flüsse ausübt[1]. — והמטרתי Epexegese zu dem vorausgehenden allgemeinen Gedanken. — אמטיר und die zwei folgenden Imperfecta drücken die öftere, mit gewisser Regelmässigkeit wiederkehrende Handlung aus. — תמטיר entweder unpersönlich trotz Hiphil, oder es ist mit LXX, Itala, Vulgata die erste Person (Qeri) vorzuziehen.

V. 8. ונעו. Das Schwanken oder Wanken malt den unsichern Gang der Unglücklichen, welche halb verdurstet nach Wasser eilen. Das Zahlenverhältniss: zwei, drei, d. h. mehrere Städte, im Gegensatze zu einer einzigen, mit Wasser gesegneten, macht das Nichtsattwerden beim Trinken erklärlich, zumal da der Segen Gottes dabei fehlt (vgl. Os. 4, 10). — ולא שבתם. Auch die zweite Strafe bewirkt nicht, was der Urheber derselben bezweckt, die Bekehrung der Gestraften. — V. 9. Die dritte Strafe, welche der göttliche Erzieher und Eheherr Israels verhängt, besteht in Misswachs des Getreides durch ungünstige Witterung und in Vernichtung der Saaten durch Heuschrecken. — בשדפון durch Kornbrand, von שדף versengen, schwärzen. Die Getreideähren werden, durch

[1] Vgl. Baedeker, Palästina und Syrien S. LII f. Robinson, Physikal. Geogr. S. 287. Benzinger, Hebr. Archäologie S. 31.

heissen Ostwind versengt, schwarz (zur Sache vgl. 1 Mos. 41, 6. 23. 27. Agg. 2, 17). — Neben dieser Verderbnissursache des Getreides wird genannt ירקון, von ירק das Grüne, χλωρόν, mit dem Nebenbegriff des Krankhaften: das Grüngelb, die grüngelbliche Farbe der Krankheit und des Todes (vgl. Jer. 30, 6)[1]. Die beiden Begriffe als Feinde des Getreidewuchses verbunden (5 Mos. 28, 22. 3 Reg. 8, 37. 2 Par. 6, 28) werden in den Uebersetzungen mit verschiedenen Wörtern ausgedrückt, bald die Ursache, bald die Wirkung bezeichnend[2]. Die Ursache des Vergilbens ist hier nicht Feuchtigkeit, sondern Versengen durch Gluthwind (vgl. Jer. 4, 11. Os. 13, 15). — הרבות. Der Inf. c. Hiph. von רבה ist (wie Prov. 25, 27) als adverbiales Substantiv im Sinne von vielmachend = Menge gebraucht; es gehört nicht zum vorausgehenden Verstheil, wie es die Stellung des Wortes zuliesse, im Sinne von: vielmals, öfter, sondern zum Folgenden. Seine Stellung ist veranlasst durch die grössere Anzahl der aufeinander folgenden vier Substantiva גנותיכם u. s. w. Die zweite Hälfte des Verses 9 enthält im Vergleich zur ersten einen Gedankenfortschritt: das Gedeihen des ausgesäten Getreides ist abhängig von gedeihlicher Witterung, zu welcher Menschensorge nichts beitragen kann; der fruchtverheissende Bestand der Gärten und Weinberge, Oel- und Feigenbaumpflanzungen ist mitbedingt von dem Fleisse und der Obsorge der Menschenhand. Selbst deren Frucht soll durch einen von Gott geschickten Feind entzogen werden (Os. 8, 7. 5 Mos. 28, 22. 33. 38. 49. Is. 1, 7; 5, 9 ff. Jer. 6, 17). Die Strafe wird wie Vers 7 nicht alle ohne Ausnahme treffen, sondern mit Auswahl nach der Disposition Gottes. — יאכל das Imperfectum von der Andauer der Zerstörung. — הגזם (von גזם schneiden) der Fresser, nach der Art der zerstörenden Thätigkeit des Thieres, generell: die Heuschrecke (nur hier und Joel 1, 4; 2, 25). — ולא וגו'. Die refrainartige Wiederholung des Gedankens von

[1] Vgl. König, Lehrgebäude II, 128—130.
[2] Cf. Field, Orig. Hex. quae supers. Knabenbauer, Comment. in proph. min.

der moralischen Wirkungslosigkeit der Strafen leitet über zur Aufzählung weiterer Züchtigungen.

V. 10. Die vierte Strafe besteht in grosser Sterblichkeit durch Pest und Krieg. בדרך מ' auf den (dem) Weg Aegyptens: nicht in dem Sinne, als ob vom Nordreiche nach Aegypten Gesandte geschickt worden seien, von dort Hilfe zu erbitten, und auf der Reise dahin an der Pest gestorben wären (Theod., Thdt., Cyr., Merc. u. a.), oder von verschiedenen Strafen, welche über Israel nach dem Auszug aus Aegypten während der Wüstenwanderung bei einzelnen Fällen der Unzufriedenheit und Empörung verhängt wurden (Chald., Rabb.), sondern in der Bedeutung: nach Art und Weise, nach dem Lose und Schicksal Aegyptens (wie 1 Mos. 19, 31. Is. 10, 24. Ps. 37, 5. Prov. 30, 19. [Calm., Troch., Keil, Knb.]). Die Worte des Propheten ruhen auf 5 Mos. 7, 15 und 28, 27 sowie 2 Mos. 15, 26. — בחרב durch das Schwert, nämlich der Feinde im Kriege oder auf dem Schlachtfeld. Der Prophet spielt an auf die Niederlagen, welche die Heere Israels von den Syrern erlitten (4 Reg. 6, 25; 8, 12; 13, 3. 7). — עם שבי. Neben בחוריכם eure Jünglinge, d. i. auserlesene Jungmannschaft, erwartet man ein dazu passendes Synonymum. Ein solches bildet nicht: Gefangenschaft eurer Rosse. Denn dass der Sieger erbeutete Pferde tödten lässt, ist eine in der Kriegführung kaum vorkommende Grausamkeit und eine schwer erklärliche Vernachlässigung des eigenen Vortheils: Pferde sind auch in Palästina geschätzt. Hoffmann[1] conjicirt שְׁבֵי ס': eure Pferde, die Kehrt machten. Damit ist aber für das Verständniss der Stelle wenig gewonnen. Neben der Hauptwaffengattung, den Fusstruppen, wird wohl auch die Cavallerie dem würgenden Schwerte nicht entronnen sein. Daher wird sich die Lesung empfehlen צְבִי ס' die Zierde eurer Rosse, d. h. die Krieger auf den Kriegswagen und zu Pferde. Im Einklang hiermit bemerkt 4 Reg. 13, 7, dass zur Zeit des Königs Ioachaz von Israel durch die Kriege mit Syrien nicht mehr (streitbares) Volk übrig war, als

[1] In Stades Zeitschr. f. alttest. W. 1883, S. 103.

50 Reiter, 10 Wagen und 10 000 Mann Fussvolk. Sind nach Scholz, Judith 2, 5, Pferde = Völker (Jer. 8, 16), so würde der Sinn der prophetischen Worte sein: Die Streitmacht Israels und seiner Verbündeten erlag dem Strafgerichte Gottes durch das feindliche Schwert. — Eine Folge der grossen Sterblichkeit durch Pest und blutige Niederlagen ist der Leichengeruch im Lager. — ובאפכם epexegetisch, und zwar: der Prophet erinnert an die von ihnen gemachte Erfahrung, welche sich ihrem Gedächtniss scharf eingeprägt haben musste. Der aufsteigende Leichengeruch dient (wie Joel 2, 20) als Beweis gänzlicher Vernichtung, da niemand vorhanden, die Gefallenen zu begraben.

V. 11. Die fünfte Strafe, welche gleich den andern ohne Wirkung blieb, bestand in einem schrecklichen Erdbeben. — הפכתי ich kehrte, wendete um, das Untere nach oben (vgl. 4 Reg. 21, 13. Os. 7, 8), daher gesagt von gänzlicher Zerstörung, besonders von Städten (Agg. 2, 22. Iud. 7, 13), und stehender Ausdruck für den Untergang Sodoms (vgl. 1 Mos. 19, 21. 25. 5 Mos. 29, 22. Is. 13, 19. Jer. 50, 40). — בכם an euch oder unter euch, bezeichnet im Gegensatz zum Accusativ eine theilweise Zerstörung, für welche Sodom das Vorbild abgab. Die Folgen der gänzlichen Zerstörung, von welcher das Thal Sittim heimgesucht wurde, sind (nach 5 Mos. 29, 22. Is. 1, 7; 13, 19—22. Jer. 50, 40) Verödung und Unbewohnbarkeit des betroffenen Landes, d. i. Verlust des Erbtheiles am Volke und Reiche Gottes, als letzte Folge übergrosser Sündenschuld (vgl. Ps. 69, 26. Act. 1, 20). Durch Erdbeben hatte Palästina viel zu leiden; von solchen wird auch hier die Rede sein. Mit der Zukunft, den Zeiten Tiglath-Pilesers III. oder Salmanassars IV., die hier gemeinte Katastrophe in Verbindung zu bringen (Alb. M., Cyr.), wird durch den Schlussvers: „ihr seid nicht zurückgekehrt“, ausgeschlossen. — כמהפכת אלהים der Gottesname in der Rede, in welcher Jahve Subject ist, weil der Ausdruck sprichwörtlich geworden (vgl. Is. 1, 7; 13, 19. Jer. 49, 18; 50, 40). — כאוד. Ein im Feuer liegendes Scheit brennt in der Mitte und

an einem Ende, d. h. der grössere Theil davon wird von der Flamme verzehrt; was übrig bleibt, ist unbedeutend (vgl. Is. 7, 4. Zach. 3, 2. 1 Kor. 3, 15). Israels Existenz erschien, wahrscheinlich in den syrischen Kriegen (vgl. das oben zu V. 10 Bemerkte), in Frage gestellt; Jerobeam II., der von Gott gesandte Helfer, rettete das Reich vom Untergange (4 Reg. 14, 26. 27). — V. 12. לכן auf Grund der Thatsache, dass die voraus aufgezählten Bestrafungen den pädagogischen Zweck, die Gezüchtigten zu bessern, verfehlten. — כה geht nicht auf das Vorausgehende (4, 2. 3) (Arrias, Merc. u. a.), sondern regelmässig auf das Folgende. — עקב ist parallel zu לכן und bedeutet: Entgelt, Ergebniss (Facit), Lohn, Belohnung (vgl. 2 Reg. 12, 10. Is. 5, 23. Ps. 19, 12). Das Hilfsverbum ist sententiös hinweggelassen: Belohnung (ist es), dass ich u. s. w. — זאת bezieht sich auf das Folgende. Worin die That Jahves besteht, ist inhaltlich angedeutet durch den Schluss des Verses הכון וגו׳ und 5, 2. Kurz und nachdrucksvoll wird Israel aufgefordert, sich zu stellen zum Rechtsstreit mit seinem Gotte. — הִכּוֹן, Imp. Niph. von כּוּן im reflexiven Sinne: stelle dich aufrecht, bereite dich, ἑτοιμάζου praeparare, לקראת im Sinne von gegenüber, Angesicht gegen Angesicht (wie 1 Mos. 15, 10. 1 Reg. 4, 2). Der Zweck der Gegenüberstellung Israels mit seinem Gotte wird nicht sein, durch Besserung die göttlichen Strafen abzuwenden (Gesen.[1], Hier.) oder Jahve anzurufen (Lap., Calm. u. a.), sondern gerichtet zu werden (Orelli; vgl. Mal. 3, 5). Die Berechtigung, Israel zur Strafe zu ziehen, liegt in אלהיך. Wer in diesem Gericht unterliegt, lässt sich aus der Allmacht Gottes, welche im folgenden Vers hervorgehoben wird, leicht schliessen. — V. 13. כי bestätigt, dass Gott seine Drohung, Israel zu strafen, erfüllen werde. Die Schilderung seines allmächtigen Waltens bürgt für den Ernst der Drohungen wie für die leichte Ausführbarkeit derselben (Sachparallelen Jer. 23, 24. Is. 3, 13; 50, 8 u. a.). Durch die Participien, welche die Prädicate als bleibend

---

[1] Thesaur. l. hebr.-chald. sub כּוּן p. 667[b].

bezeichnen, ist der Vers so innig mit dem Subject des vorausgehenden Verses verbunden, dass der Schluss שמו auch שמי lauten könnte; das erstere entsprach der geläufigen doxologen Formel (vgl. Jer. 46, 18; 48, 15; 51, 57. Is. 40, 8; 51, 15; 54, 5) יוצר הרים Gott formt Berge, wie der Töpfer seine Gefässe. — ברא רוח. Die schöpferische Kraft Gottes erstreckt sich nicht bloss auf das Sichtbare, die Erde, sondern auch auf die unsichtbaren Naturkräfte: Geist, Hauch, Wind (vgl. 1 Mos. 2, 7. Ps. 104, 4. 29). — מה שחו. Nicht sein eigenes Sinnen theilt Gott mit, sondern das der Menschen; damit zeigt er sich als den Allwissenden (vgl. zur Sache Ps. 33, 15; 94, 9; 139, 2. Jer. 17, 10). — שחר עיפה. Auffallend ist, dass bei dem Gegenstand, zu welchem etwas gemacht wird, die Praepos. ל fehlt; durch die letztere Construction wird mehr die Zweckbestimmung hervorgehoben, durch den Accusativ die Eigenschaft und das Wesen, zu was etwas gemacht wird (vgl. Ps. 104, 4. Os. 2, 10; 8, 4. 2 Mos. 30, 25); statt der zu erwartenden Morgenröthe tritt unvermuthetes Dunkel ein, sei es durch Sonnenfinsterniss oder aufziehendes Gewitter, oder durch plötzlichen Todesfall. — דרך. Die Erhabenheit Gottes wird anschaulich dargestellt unter dem Bilde, wie er, aus seiner Wohnung herabsteigend (vgl. 2 Mos. 19, 18. 20; 24, 17. Mich. 1, 3), von Wolken umhüllt (Ps. 18, 10. 2 Mos. l. c.), die Höhen der Erde berührend zum Gericht erscheint (vgl. Matth. 24, 30; 26, 64). — בָּמֳתֵי doppelte Pluralform (wie Mich. 1, 3. 5 Mos. 32, 13. Job 9, 8).

Fünfte Rede, Kap. 5.

Im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Schlusse des vorigen Kapitels, besonders mit V. 12, verkündigt der Prophet in einer neuen Strafrede den unausbleiblichen Untergang Israels. Im ersten Absatz (Strophe) V. 1—9 gibt er gleichsam das Endurtheil bekannt über Israel als Resultat des von Gott über dasselbe gehaltenen Gerichtes.

V. 1. Höret folgendes Wort, welches ich ausspreche über euch —
Ein Grabgesang, Haus Israel!

V. 2. Gefallen ist, nicht steht wieder auf die Jungfrau Israel.

Niedergestreckt ist sie auf ihrem Boden, niemand richtet sie auf!

V. 3. Denn so hat gesprochen der Oberherr Jahve:
Die Stadt, welche auszieht mit tausend,
wird übrig haben hundert;
Und die mit hundert auszieht,
hat übrig zehn für das Haus Israel.

V. 4. Ja also hat Jahve gesprochen zum Hause Israel:
Suchet mich und lebet!

V. 5. Und nicht suchet Bethel, und nach Gilgal sollt ihr nicht kommen,
und nach Beerseba nicht hinübergehen!
Denn Gilgal rollt in die Verbannung, und Gotteshaus wird Frevelhaus.

V. 6. Suchet Jahve und lebet,
damit er nicht wie Feuer komme über das Haus Joseph,
und dieses um sich fresse und niemand lösche an Bethel!

V. 7. O die ihr verkehret Recht in Wermut,
und Gerechtigkeit zur Erde beuget!

V. 8. Er aber macht die Plejaden und den Orion,
und wandelt in Morgenroth Todesschatten
und verfinstert Tag zu Nacht;
Er ruft den Gewässern des Meeres
und giesst sie aus über das Antlitz der Erde:
Jahve ist sein Name.

V. 9. Er lässt aufblitzen Verwüstung über den Mächtigen,
dass Vernichtung kommt über die Festung.

שמעו Aufforderung zur Aufmerksamkeit wegen der Wichtigkeit der folgenden Verkündigung, wie 3, 1; 4, 1. — אשר schliesst sich als Relativpronomen an das vorausgehende Substantiv an und ist Object zu נשא, nicht Causalconjunction (Hitz). — אנכי. Der Redende ist der Prophet. Das betonte Pronomen wohl zum Unterschied vom Schlussworte des vorausgehenden Verses. — נשׂא in der Bedeutung: laut sagen, verkündigen (wie 2 Mos. 23, 1; 4 Mos. 23, 7). — קִינָה eigentlich

Todtenklage, Grablied, allgemein: Trauerlied; es steht absolut als Epexegese: ein Trauerlied, sc. soll es sein. — בית י׳ ist Vocativ und nicht mit LXX, S. Hieron. u. a. als Subject mit dem folgenden Vers zu verbinden; die Prädicate „hingestreckt sein, aufstehen" passen besser zum Worte „Jungfrau" als zum Worte „Haus". Unter „Haus Israel" ist wie V. 6 „Haus Joseph" das Zehnstämmereich gemeint.

V. 2 enthält nach Rhythmus und Inhalt das Trauerlied; es besteht aus zwei fast gleichen Halbversen. Das zu beiden Hälften gehörende Subject, der Gegenstand der Todtenklage, steht in der Mitte zwischen beiden; es ist das Reich Israel und seine Bewohner, poetisch ausgedrückt durch: Jungfrau Israel. Städte und Länder werden im biblischen Sprachgebrauch gerne Töchter und Jungfrauen genannt (vgl. Jer. 18, 13; 31, 4. 21; 46, 11. Is. 23, 12; 47, 1 u. a.). Die eng verbundenen Begriffe בתולת י׳ bilden eine Einheit, d. i. Israel. Das Ehrenprädicat „Jungfrau" für Israel mag andeuten, dass dasselbe gleich einer Jungfrau Gott allein geweiht sein soll, wie St. Hieronymus bemerkt: quoniam instar virginis Deo sit copulata. — נפלה entweder vor Schmerz über das schreckliche Schicksal, oder, wie das parallele נטשה verlangt, durch die Gewalt der Feinde, von welchen sie niedergeschmettert todt auf der Erde liegt. Der Prophet setzt zuerst die Wirkung und lässt die Ursache folgen. Die Perfecta drücken das der Zukunft vorbehaltene Geschick Israels als bereits vollendete Thatsache aus. Vor dem geistigen Auge des Propheten liegt die Jungfrau Israel als Leiche da; zu ihren Füssen stimmt er ihren Grabgesang an. — לא תוסף׳ ohne Conjunction zur nachdrucksvollen Gegenüberstellung. — על־אדמתה auf ihrem Boden, d. h. im eigenen Lande und durch sich selbst, daher auch niemand sie aufzurichten vermag. Was den Umfang des Trauerliedes betrifft[1], so umfasst dasselbe der Form nach nur den zweiten Vers dieses Kapitels, ähnlich wie bei Ezechiel, welcher mit Vorliebe prophetische Strafandrohung als Klage-

---

[1] Vgl. Budde in Stades Zeitschr. f. alttest. W. 1882, S. 1 ff.

lied bezeichnet (vgl. 19, 1. 14; 26, 17. 18; 27, 2. 32; 28, 12; 32, 2. 16. 18). Einen oder zwei Verse ausgenommen, welche sozusagen das Thema und die Melodie des Trauerliedes angeben, weicht die Form dieser Trauerergüsse, von welchen der Propheten Seelen ob der im Geiste als gegenwärtig geschauten künftigen Schicksale erfüllt sind, nicht ab von derjenigen, in welcher die andern Reden sich bewegen: der epische Ton hat das Uebergewicht über den lyrischen. Die Propheten nennen (wie auch Jer. 7, 29; 9, 9 [Vulgata 10]. 19^{b} [Vulgata 20]) ihre Kundgebungen קִינָה, θρῆνος, lamentum, lamentatio, d. i. eine Art Verkündigung der Katastrophe.

V. 3. כִּי begründet die Berechtigung zur Klage. Der Vers selbst erklärt kurz, auf welche Weise Israel in jene beklagenswerthe Lage kommt. — יָצָא, ausziehen zum Kriege (vgl. 1 Reg. 8, 20. Is. 42, 13 u. a.), ist wie die Verba der Fülle mit Acc. verbunden. Die Niederlagen, welche Israel erleidet, decimiren in jeder Stadt die streitbaren Krieger.

V. 4 u. 5. כִּי wie im vorausgehenden Vers causal. Die innere Ursache, dass Israel dem Verderben geweiht ist, liegt in seiner Abkehr von Gott, wo allein Hilfe und Erhaltung zu finden ist. Die Aufforderung, Gott zu suchen, ist zugleich die Anklage der Abkehr von ihm. Da der factische Eintritt jeder Strafandrohung bedingt ist vom Verhalten des Bedrohten, so gibt der Prophet für das sündige Israel, dessen klägliches Ende er schaut und verkündigt, immer wieder Mittel zur Umkehr an. Wer nämlich Gott ernstlich sucht, findet ihn, und dem ist geholfen (vgl. Is. 57, 15). Auch die ärgsten Sünder lässt der Prophet nicht in Verzweiflung fallen (Cyr.). Die Imperative „suchet Jahve und lebet", verhalten sich wie Ursache und Wirkung (vgl. 1 Mos. 42, 18. Os. 12, 7; 14, 3). Jahve suchen geschieht durch Erkenntniss und Beobachtung seines Gesetzes; den Gegensatz dazu bilden Bethel, Gilgal u. s. w., die Cultstätten (vgl. 4, 4). — בְּאֵר שֶׁבַע Schwurbrunnen (LXX: φρέαρ τοῦ ὅρκου hier, sonst auch Nomen proprium), so genannt wegen des Bündnisses, welches dort Abraham mit Abimelech schloss (1 Mos. 21, 31). Daselbst errichtete

der Patriarch eine Cultstätte (1 Mos. 21, 33; 26, 33). Er und sein Sohn Isaak und Enkel Jakob wohnten längere Zeit dort und wurden ebenda göttlicher Offenbarungen gewürdigt (1 Mos. 26, 23—33; 46, 1—5). Durch diese ehrwürdigen Erinnerungen wurde Beerseba ein besuchter Wallfahrtsort. Nach 4 Reg. 23, 8 opferte man daselbst wie zu Bethel und Gilgal. Der Ort gehörte zum Stamme Simeon, wurde aber von Josue wegen seiner Lage an der Grenze von Juda diesem Stamme zugetheilt (Jos. 15, 28. 3 Kön. 19, 3). — תַעֲבֹרוּ wegen der Lage des Ortes im Südreiche. — כִּי הַגִּלְגָּל וגו׳. Der Prophet begründet die Aufforderung, nicht nach Bethel und Gilgal zu gehen, mit dem Hinweis, dass von diesen Städten keine Hilfe kommen könne, dieselben vielmehr selbst zu Grunde gehen werden. Er zeigt dies in feinen, deutsch schwer wiederzugebenden, sprichwortähnlichen Paronomasien; indem er die Ableitung גלל wälzen, rollen auf Gilgal überträgt, rollt die Rollstadt (Gilgal) in die Verbannung, aus בית־אל Gotteshaus wird das Gegentheil בית־און Götzenhaus, oder was damit gleichbedeutend ist, Haus der Nichtigkeit (אָוֶן bedeutet beides). Mit Vorliebe vertauscht Osee (vgl. oben § 4) die beiden Namen. Für Beerseba fehlt das Wortspiel wohl deshalb, weil es, im Stamme Juda liegend, nicht das Geschick des Nordreiches theilte.

V. 6. דִרְשׁוּ verstärkte Ermahnung, statt der hilflosen Götzen den lebendigen Gott zu suchen. — יצלח, gewöhnlich על, seltener אל, hier mit Accusativ; dazu יהוה Subject, LXX: ἀναλάμψῃ wahrscheinlich durch aramäische Aussprache יצלח = ידלק, nicht יצמח[1]. — כאשׁ. Das Feuer Jahves ist das Gerichtsfeuer (vgl. 1, 4. 7. 10). — בית יוסף gleichbedeutend mit Gesamt-Israel: a potiore fit denominatio. — אכלה, dazu ist אשׁ Subject. — אין מ׳. Niemand vermag zu löschen, auch die goldenen Kälber nicht, weil Gott das Feuer entzündet hat und das Strafgericht vollstreckt (zur Sache 4 Reg. 22, 17). — לבית־אל. Mit Bethel, wo die Götter Israels sind (3 Reg. 12, 28),

[1] Vollers in Stades Zeitschr. f. alttest. W. 1883, S. 266.

gehen auch die Anbeter der goldenen Kälber, die Bewohner des Nordreiches, zu Grunde.

V. 7. ההפכים. Das Particip mit Artikel ist gleich einem qualitativen Relativsatz; mit bitterem Unmuthe hebt der Prophet diese Eigenschaft Israels, die Rechtsverdrehung, hervor. Das Subject zum Particip lässt sich aus Bethel oder aus Haus Joseph entnehmen. Die Verehrung der goldenen Kälber als Anbetung Jahves war die erste Rechtsverdrehung, zu welcher Jerobeam I. griff, sein Reich zu befestigen und das Volk zu verführen (3 Reg. 12, 28—33); weitere folgten; besonders trifft der Vorwurf die ungerechten Richter. — לענה. Wermut, d. h. Bitterkeit; es ist gleichbedeutend mit ראש Gift und wird daher oft damit verbunden (vgl. 6, 12. Os. 10, 4. Jer. 9, 14; 23, 15. Thren. 3, 15. 19. Prov. 5, 4). Das Recht, ein Ausfluss der Gerechtigkeit und eine Wohlthat Gottes, ist seiner Natur nach süss und lieblich (vgl. Ps. 19, 11), in verkehrter Anwendung wird es Bitterkeit und Tod. — הניחו (von נוח wohnen) wohnen machen, לארץ auf die Erde werfen (vgl. 4 Mos. 19, 9. Is. 28, 2. Zur Sache Is. 59, 14. 15).

V. 8. Den Eigenschaften Israels werden, wie V. 4 u. 5, die Jahves gegenübergestellt, um durch diesen Contrast aufmerksam zu machen, wie es undenkbar und unmöglich sei, einem solchen gewaltigen Gotte im Gerichte entgegentreten zu können. כימה Haufe, nämlich von Sternen, Bezeichnung des Siebengestirnes, und zwar der Plejaden; denn gerade die Plejaden (im Sternbild des Stieres) sind die dichteste aller augenfälligen Sterngruppen des ganzen Firmamentes[1]. Die Vulgata nova übersetzt: arcturus, wie die LXX (Job 9, 9) Ἀρκτοῦρος, womit wohl der Bootes (Bärenführer), eines der glänzendsten Sternbilder der nördlichen Himmelskugel, gemeint ist (Arcturus Stern α des Bootes). In der andern Parallele (Job 38, 31) wird von LXX כימה mit Πλειάς übersetzt, worin auch die Vulgata folgt. Die Stellen bei Job sind übrigens, wie das Fehlen derselben in der ältern Septuaginta schliessen

[1] Herm. Masius, Die gesamten Naturwissensch. (1862) III, 678.

lässt, aus Amos übertragen und erweitert[1]. Die Erklärer geben meistens letzterem Sternbilde den Vorzug (vgl. Corn. a Lap., Knb.); vereinzelt steht N. A. Stern[2] mit der Annahme, dass Kimah der Sirius sei. — כסיל (von כסל dick, schwerfällig, thöricht sein) der Thor; nach den alten Uebersetzungen übereinstimmend ὀρίων, auch Gigas (Is. 13, 10 Plural in der Bedeutung Himmelsriesen), das glänzendste aller Sternbilder, beiden Halbkugeln des Himmels zu ziemlich gleichen Theilen angehörend, mit zwei Sternen erster Grösse, vier Sternen zweiter Grösse, zahlreichen dritter bis fünfter Grösse[3]; diese zwei glänzenden Sternbilder, eines im Norden, das andere im Süden des gestirnten Himmels, sind leuchtende Beweise von der göttlichen Herrlichkeit, welche das ganze Sternenheer erschaffen hat. — לבקר צלמות Morgen und Todesschatten, d. h. schwarze Nacht, sind starke Gegensätze, gleichbedeutend mit Leben und Tod. Gleich dem folgenden: er verdunkelt den Tag zur Nacht, d. h. er macht das Tageslicht zur dunkeln Nacht (vgl. 8, 5), schreibt der Prophet der Allmacht Gottes den regelmässigen Wechsel von Tag und Nacht zu. Besonders betont wird diese Regierungsgewalt Gottes durch den Ausdruck: Todesschatten. Selbst diese Negation alles Lebens und Lichtes (vgl. Job 3, 5; 10, 22; 34, 22) verwandelt der Allmächtige in ihr Gegentheil (vgl. Jer. 13, 16). Andere Erklärer (Theodt., Keil, Knb.) nehmen diese Redewendungen im übertragenen Sinn und finden darin einen Hinweis auf die richterliche Thätigkeit Gottes in der Welt; von dieser ist aber erst im folgenden Vers die Rede. — הקרא וגו'. Ein weiterer Beweis von der Grösse Gottes ist, dass auch die Gewässer des Meeres seinem Rufe gehorchen. Die Beobachtung der atmosphärischen Circulation, gemäss welcher die Flüsse nach ihrem Ausgangsorte zurückkehren, d. h. als Dampf aus dem Meere emporsteigen, in der Höhe zu Wolken sich verdichten, als

---

[1] Vgl. G. Bickell, Das Buch Job, und oben § 4.

[2] In Geigers Jüd. Zeitschrift, Jahrg. 1864 ff.

[3] Masius a. a. O. III, 680 f.

Regen herabfallen, gibt Zeugniss von der feinen Beobachtungsgabe des Hirten Amos, wie von der allgemein verbreiteten Erkenntniss jener Naturerscheinungen (zur Sache vgl. Job 12, 15; 26, 8. 12. Ps. 104, 10; 65, 8. 11 u. a.). Eine Anspielung auf die Sündfluth in dem Ausgiessen der Gewässer über die Erde zu finden (Keil, Schegg, Knb.), liegt ausserhalb des Zusammenhanges. — יהוה שמו. Mit dem Namen Jahve verbinden sich seinem Wesen nach die Prädicate des lebendigen, allmächtigen, allwissenden Gottes, besonders im Gegensatz zu dem Nichts der Götzen (vgl. Is. Kap. 44. Jer. Kap. 10. Ps. 115 und oben 1, 2).

V. 9. המבליג der aufleuchten lässt; diese Bedeutung, aus dem Arabischen entnommen (vgl. Gesen. Thes., Keil), kommt dem Verbum בלג sonst nicht zu, wie auch die alten Uebersetzungen zeigen: Aquila übersetzt ὁ μειδιῶν, Hier.: qui subridet, Targ. oder Chald. paraphr. דמגבר חלשין qui vires auget infirmis. Es wird sich empfehlen, בלג gleich בלע zu nehmen (vgl. LXX διαιρῶν). בלע hat die Grundbedeutung: (die Zähne) blecken, d. h. den Mund aufreissen, so dass die Zähne sichtbar werden, was der Fall ist bei überraschender plötzlicher Freude, wie bei Staunen über etwas Ausserordentliches und Ueberraschendes. Gleich dem plötzlichen Aufleuchten der Zähne bei diesen Affecten lässt Gott unerwartet Vernichtung kommen. Der Vergleichungspunkt liegt in dem plötzlichen und unvorhergesehenen Eintritt der Handlung. — על עז das Abstractum für das Concretum. — מבצר jede feste Stadt, besonders aber lässt sich an Samaria denken. Der Vers gibt eine Consequenz von den Vers 8 geschilderten Eigenschaften Gottes: dem Allmächtigen ist es ein leichtes, über Nacht Verderben zu bringen über Mächtige und Wohlbewehrte.

Im zweiten Absatz seiner Rede (5, 10—17) setzt der Prophet seine traurigen Reflexionen über die Zustände in Israel fort, ermahnt aufs neue zur Besserung und wiederholt die Androhung des göttlichen Strafvollzuges.

V. 10. Sie hassen im Thore einen Zurechtweiser
und verabscheuen, wer Wahrheit redet.

V. 11. Deshalb, weil ihr niedertretet den Schwachen
und Getreidespende von ihm nehmet (wisset):
Häuser von Quadern habt ihr gebaut,
sollet aber nicht darin wohnen;
herrliche Weingärten habt ihr gepflanzt,
sollt aber ihren Wein nicht trinken.

V. 12. Ja, ich weiss, dass viel sind eure Frevel,
stark (schwer) eure Sünden;
Dränger der Gerechten, durch Bussgeld Käufliche,
Schwache im Thore beugen sie!

V. 13. Deshalb schweigt der Kluge in dieser Zeit,
denn eine schlimme Zeit ist es!

V. 14. Suchet Gutes und nicht Böses,
damit ihr am Leben bleibet,
und Jahve der Allherr so mit euch sei,
wie ihr gesprochen habt.

V. 15. Hasset Böses und liebet Gutes,
und lasset bestehen Recht im Thore.
Vielleicht erbarmt sich Jahve der Allherr
des Restes von Joseph.

V. 16. Deshalb hat Jahve der Allherr, der Oberherr also gesprochen:
In allen Strassen Trauerklage,
in allen Gassen heisst es: Wehe, Wehe!
Ja man ruft den Ackersmann zur Trauer,
und zur Weheklage die des Klagens Kundigen.

V. 17. Auch in Weingärten (herrscht) Trauer:
Denn ich gehe durch deine Mitte, spricht Jahve.

V. 10. שׂנאוּ. Das Perf. im präsentischen Sinne. Die Hassenden sind die im Thore Sitzenden, die Richter, nicht die Israeliten überhaupt. — בשער gleich אשר ב׳. In den Thoren (der Artikel steht generell) der Städte und besonders des königlichen Palastes werden nach den Sitten des Orients die Gerichtsverhandlungen abgehalten (vgl. 5 Mos. 16, 18; 25, 7. 2 Reg. 15, 2. Jer. 17, 19). Die Thore haben für den Orien-

talen die Bedeutung, welche bei den Römern das Forum, bei den Griechen die ἀγορά hatte. — מוכיח Part. Hiph. (v. יכח gerade, recht machen) der Zurechtweiser, Strafprediger (Is. 29, 21. Ez. 3, 26. Prov. 25, 12). Solche Männer waren ihrem Berufe nach die Propheten (Hier., Lap.), dann jeder mit den Bestimmungen des Gesetzes, z. B. 3 Mos. 19, 15—17; 5 Mos. 1, 16. 17; 18, 19 u. a., vertraute Israelit. Wie der Inhalt des Verses ergibt, handelt es sich in den Gerichtsversammlungen um Rechtsprechung in Civilprocessen. — תמים ohne Fehl, vollkommen, der Plural adverbiell; der ohne Fehl Redende ist entweder die angeklagte Unschuld (Hitzig) oder der Vertheidiger derselben (Knb.) wie die Propheten, oder wahrscheinlicher der Zeuge, welcher in Einfalt die volle Wahrheit redet. Ein solcher Zeuge ist bestochenen Richtern ein Greuel.

V. 11. לכן durch יען verstärkt, von Amos mit Vorliebe gebraucht (vgl. 3, 11; 4, 12, unten V. 13 u. 16) auf Grund einer Thatsache; bezieht sich auf das Vorhergesagte und gibt die Folgerung daraus. — בושסכם Inf. Poel, durch die Dissimulation der Zischlaute entstanden aus בוססכם. Hier. übersetzt: diripiebatis, von בזז = בסס, wozu aber das folgende על nicht passt. LXX: κατεκονδύλιζον, 3. Pers. Plur. durch Verwechslung der Suffixe. Die Schwachen, welche keinen Schutz haben, werden von den Mächtigen ungerecht und übermüthig behandelt (vgl. 3, 10; 8, 6). — ומשאת־בר Gabe, Spende von Getreide — jedenfalls eine Auflage ungerechter Art, sei es, dass die Richter damit sich bestechen lassen, wie die meisten Erklärer meinen, oder eine Steuer, welche die aussaugenden Gebieter von den armen Fellachen erheben (Wellhausen), eine Art Getreidezehnt der Schuldner an die wuchernden Gläubiger (Orelli), LXX δῶρα ἐκλεκτά, welchen Vulg. folgt mit praedam electam. — תקחו Imperf. von der fortdauernden Unsitte. — Die Strafe, welche die ungerechten Erpresser trifft, entspricht den Worten des Gesetzes (5 Mos. 28, 30, parallel Soph. 1, 13). — בתי גזית. Häuser von behauenen Steinen oder Quadern, welche die Grossen und Mächtigen sich erbauen liessen, gaben gegenüber den Lehm-

hütten der Armen Zeugniss von ihrem Reichthum und Kunstsinn, und waren zugleich ein Zeichen des Vertrauens auf den Fortbestand der Macht und des Wohlstandes ihrer Besitzer. — כרמי חֶמֶד Weinberge des Verlangens, daher anmuthige, liebliche (vgl. Is. 32, 12. Ez. 23, 6); gewöhnlicher ist חֶמְדָּה (vgl. Jer. 3, 19; 12, 10. Ez. 26, 12. Ps. 106, 24). Bevor sie den Wein von ihren ungerecht erworbenen Weinbergen geniessen und die herrlichen Paläste beziehen, geht das ungerechte Gut in die Hände der Feinde über. — V. 12. כִּי bekräftigt die vorausgehenden Beschuldigungen; ידעתי präsentisches Perfect. Der Redende ist nicht der Prophet, sondern Jahve. — רבים und עצמים stehen prädicativ, das eine bezeichnet die Quantität, das andere die Qualität; zu ergänzen ist כִּי und das Hilfsverbum. — צררי das Particip, soviel wie צר Verfolger, Feind, von einer Charaktereigenschaft, wie bei Amos gewöhnlich. Der Plural der Partic. im Anschluss an die Suffixa der vorausgehenden Substantiva. — צדיק wie Kap. 2, ohne Artikel wegen der Allgemeinheit: die habsüchtigen, bestechlichen Richter sind Feinde der Gerechtigkeit und Feinde derer, welche eine gerechte Sache haben, sofern sie nicht ihre Gunst erkaufen. — כפר Lösepreis für eine Blutschuld, welche nur durch den Tod des Mörders gesühnt werden kann. Selbst für Mordthaten lassen die ungerechten Richter Loskauf zu und schützen den Mörder gegen die Bestimmungen des Gesetzes (4 Mos. 35, 31. 32). — ואביונים statt der Sache die Person des Armen. — הטו. Mit der 3. Person geht die stark erregte Rede über in die gewöhnliche Form der Erzählung. Sie beugen das Recht des Armen (zum Ausdruck vgl. 2, 7. 5 Mos. 16, 19. 2 Mos. 23, 6), indem durch die Winkelzüge ihrer Justiz die Sache desselben gar nicht zur Entscheidung gelangt oder ungerechterweise unterliegt (vgl. Is. 1, 23. Jer. 5, 28). — V. 13. לכן wie V. 11; 3, 11; 4, 12; 6, 7 auf Grund der geschilderten Thatsachen. — המשכיל nicht der Prophet, welcher gemäss seines Amtes zu jeder Zeit reden muss, wann er von Gott ein Orakel erhält (vgl. 3, 8), sondern wer einsieht, dass gegenüber dem sittlichen Zustande des Zeitalters und der Richtung des Zeit-

geistes alles Mahnen fruchtlos ist. Diese zum Schweigen gebrachten Warnstimmen sind eine beredte Anklage Israels. — עת רעה vom schlimmen sittlichen Zustand der Zeit, היא von der gegenwärtigen, nicht zukünftigen Zeit und den praktischen Folgen daraus (vgl. Mich. 2, 3). — V. 14. Das Herz des Propheten gibt die Hoffnung auf Israels Rettung nicht auf — quod volumus et credimus libenter; deshalb wiederholt er, ähnlich wie V. 6, die Ermahnung, dem Guten, d. i. dem Rechte und Gott nachzugehen. Vielleicht hat er die Worte des Gesetzes 5 Mos. 16, 20 im Sinne. — ואל־רע sittlich Böses wie namentlich Unrecht gegen den Nächsten, Rechtsverweigerung und Rechtsverletzung. Der vorausgehende Imperativ ist zu ergänzen. — ויהי abhängig von למען; das adverbiale כן ist nicht bedingend in dem Sinne zu nehmen: im Falle oder dergestalt, wenn ihr dem Guten nachstrebet (Baur, Hitz.), sondern im Anschluss an das folgende כאשר richtig, entsprechend dem, was ihr gesagt habt und noch saget: Gott ist mit uns. Sie berufen sich darauf, und der Prophet selbst hat es ihnen vorgesagt (vgl. 3, 2), dass sie Jahves auserwähltes Volk seien und daher sicher seines Schutzes. Die gleiche Denk- und Redeweise wie zu Samuels Zeiten (1 Reg. 4, 3), wie bei den Zeitgenossen des Isaias (29, 13) und des Jeremias (7, 4. 10). — V. 15 zeigt der Prophet, wie sie das Wohlgefallen und die Hilfe Gottes sich erwerben können. Gutes lieben bedeutet mehr als dasselbe suchen, ebenso ist Hassen des Bösen ein Fortschritt im Vergleich mit Meidung desselben. — והציגו, von יצג, Hiph., zum Stehen bringen, machen, dass etwas stehe und bestehe; Gegensatz נטה V. 12 und נוח V. 7. Sie werden aufgefordert, durch sorgfältige Gerechtigkeitspflege dem Rechte und der Wahrheit, welche bisher daniederliegen, zum Siege zu verhelfen. Die Ermahnung zur Besserung kommt wie V. 4. 6. 14 einer Anklage gleich, und die Hoffnung des Propheten auf allgemeine wirkliche Sinnesänderung ist sehr gering. — Mit אולי wenn nicht, ob nicht, vielleicht, wird das Sichere, die Geneigtheit Gottes, zu verzeihen, als ungewiss dargestellt, weil der Eintritt wirklicher Besserung sehr zweifelhaft ist

(zum Gedanken vgl. Joel 2, 13. 14). — יְחֱנַן für das gewöhnlichere יָחֹן. Durch den Beisatz „Zebaoth" zum Gottesnamen wird daran erinnert, dass Gott vermöge seiner Allmacht im stande ist, Erbarmen zu üben. — שארית. Der Ausdruck „Ueberrest" deutet nicht sowohl hin auf die Schwächung des Nordreiches in den syrischen Kriegen (4 Reg. 10, 32 f.; 13, 3. 7. Hitzig), vielmehr ist damit als Endresultat des Erbarmens Gottes darauf hingewiesen, dass nur wenige der Begnadigung würdig sein werden (zum Gedanken vgl. Is. 10, 22; 37, 32. Jer. 5, 18. Joel 3, 5 [Vulg. 2, 32]). — יוסף wie V. 6 vom wichtigsten Stamme für die Gesamtheit der zehn Stämme.

V. 16. לכן schliesst sich an das Vorausgehende begründend an. Da die Bekehrung und die davon abhängige Begnadigung zweifelhaft ist, wird die Androhung und die Verhängung neuer Strafen nothwendig. Daher ist das Klagelied, welches 5, 2 angestimmt wurde, inhaltlich fortgesetzt. Mit furchtbarem Ernste werden beim Namen Jahves die Prädicate seiner Allmacht betont (vgl. Is. 22, 12). — רחבות freie Plätze und breitere Strassen; חוצות enge Gassen. — מספד, κοπετός, planctus, die laute, mit Schmerzensrufen, Schlagen auf Brust und Hüften verbundene Wehklage, besonders über einen Verstorbenen, im Gegensatze zu אבל, innerer Trauer. Der gewöhnliche Trauerruf ist: Wehe, wehe! Ach, ach! (vgl. Jer. 22, 18; 34, 5). Dieser ertönt auf allen Plätzen und Gassen zunächst wohl Samarias, dann nach der so allgemein gehaltenen Schilderung im ganzen Lande. Die Ursache der Klage ist grosse Sterblichkeit im Lande. — אכר. Der Ackersmann wird vom Felde zur Trauer gerufen: die Seuche beschränkt sich nicht mehr auf die volkreichen Städte mit ihren engen, ungesunden Strassen, sie hat bereits das platte Land, wo weniger Sterbliche in gesundern Gegenden wohnen, aufgesucht. — ומספד ist Object zu קראו. Das Wort „Todtenklage" rufen die Verwandten und Nachbarn der Verstorbenen denen zu, welche auf die Klageformen sich verstehen. Diese sind, da das Participium gen. masc. gebraucht ist, nicht bloss die üblichen Klageweiber (vgl. Jer. 9, 16), sondern auch Personen

männlichen Geschlechtes, Dichter, Sänger und Musiker (vgl. 2 Reg. 1, 17 ff. 2 Par. 35, 25. Matth. 9, 23 αὐληταί), soweit diese nicht selbst von der Seuche ergriffen worden sind. — נְהִי, von נהה ach, ach sagen, θρῆνος das Klagelied, eigentlich Ach- oder Wehelied nach seinen Anfängen. — V. 17. 'בְכָל־כ. Auch in die Weingärten, wo sonst Leben und Freude herrscht, hat der Tod seinen Einzug gehalten. — כִּי אֶעֱבֹר. Der Causalsatz gibt die Ursache der grossen Sterblichkeit an: Gott ist es, welcher dieselbe bewirkt. Sein Durchgang durch die zehn Stämme bringt, wie seiner Zeit den Aegyptern (2 Mos. 12, 12), Tod und Verderben. Die Hartherzigkeit Israels lässt auch nur einen mit Vertilgung richtenden Gott erwarten (vgl. 2 Mos. 33, 5). Solange Gott nur mit Worten züchtigt, scheint er nicht anwesend zu sein (Cyrill). — בְּקִרְבְּךָ in deiner Mitte oder in deinem Innern: kein Ort wird von dem vorübergehenden Strafrichter verschont.

Im dritten Absatz der Rede, V. 18—27, warnt der Prophet vor dem zuversichtlichen Verlangen nach der Ankunft des Tages Jahves (V. 18—20), erklärt, dass Gott an den von den Israeliten gebrachten Opfern kein Gefallen habe, wenn bei ihnen der Sinn für Recht und Gerechtigkeit fehle (V. 21 bis 24), erinnert an den angeerbten Ungehorsam Israels gegen Gottes Gebote und verkündigt die Hinwegführung der Israeliten in das assyrische Exil (V. 25—27).

V. 18. Wehe euch, die ihr begehret den Tag Jahves!
Was soll dieser, der Tag Jahves, euch?

V. 19. Wie jemand vor einem Löwen flieht, ihm aber ein Bär begegnet,
und (wie jemand) nach Hause kommt, aber eine Schlange ihn beisst:

V. 20. Wird nicht (so) Jahves Tag Finsterniss sein und nicht Licht, und Dunkel ohne Glanz?

V. 21. Ich hasse, ich verabscheue eure Feste,
und eure Festversammlungen gefallen mir nicht.

V. 22. Ja, möget ihr mir bringen Brandopfer und Speiseopfer,

nicht habe ich Wohlgefallen daran,
und die Friedopfer eurer Mastochsen schaue ich nicht an.

V. 23. Hinweg von mir mit dem Gelärm deiner Lieder,
und das Getön deiner Harfen will ich nicht hören!

V. 24. Sondern wie Wasser woge das Recht,
und die Gerechtigkeit wie ein Strom unversiegbar!

V. 25. Habt ihr Schlachtopfer und Speiseopfer mir gebracht
in der Wüste die vierzig Jahre, Haus Israel?

V. 26. Ja, getragen habt ihr das Zelt eures Königs und das Gestell eurer Bilder,
den Stern eures Götzen, den ihr euch gemacht habt.

(LXX: Getragen habt ihr das Zelt des Moloch
und den Stern eures Gottes Raiphan
und die Bilder von ihnen, welche ihr euch gemacht habt.)

V. 27. Deshalb führe ich euch hinweg jenseits von Damaskus, spricht Jahve;
Herr der Heerscharen ist sein Name.

V. 18—20. Wehe ruft der Prophet (vgl. 6, 1) über diejenigen, welche den Tag Jahves herbeiwünschen; dieser Tag ist der Gerichtstag, d. h. die Zeit, in welcher Jahve das Endgericht hält (ἡμέρα κολάσεως, Cyrill); daher der Tag der Heimsuchung und Vergeltung (Joel 1, 15), der Tag der Rache (Is. 34, 8) und des Zornes (Ez. 7, 19 u. ö.; vgl. § 4). Die Herankunft dieses Tages wird von den Zeitgenossen des Propheten ersehnt, nicht weil sie an seiner Ankunft zweifeln oder die prophetischen Androhungen wie die Zeitgenossen des Jeremias (17, 15) für Erdichtungen halten (Thdt. u. a.), sondern weil sie in ihrer vermeintlichen Frömmigkeit und als auserwähltes Volk sich so sicher fühlen, dass sie glauben, der richtende Arm Jahves könne nur ihre Feinde treffen, für sie selbst bedeute der Tag Sieg und Triumph. Der Prophet zerstört diese Illusion mit dem Hinweis, dass für Menschen von ihrer Qualität — לכם ist mit Betonung gesetzt — der Ge-

richtstag keine Lichtseiten zeigen werde: Finsterniss bringe er ihnen, d. h. Tod und Vernichtung (vgl. Is. 45, 7. Thren. 3, 2). Durch ein Gleichniss erklärt er V. 19 dieses Verhältniss anschaulicher. Der Sinn des Gleichnisses ist: Mancher mag glauben, einer grossen Lebensgefahr entronnen zu sein, in einer andern Gestalt ereilt ihn der Tod. Der zweite Halbvers enthält denselben Gedanken mit einem steigernden Zusatz. Bei der Begegnung mit dem Löwen oder Bären ist die Gefahr, das Leben zu verlieren, die gleiche. Wer aber bereits zu Hause angelangt ist, glaubt sich in Sicherheit. Da nimmt ihm der Biss der Schlange das vermeintlich gerettete Leben. So verhält es sich auch mit dem Tage des Herrn. Sein Gericht bringt den Israeliten zuverlässig grösseres Verderben, als sie bisher erfahren haben. Die Begriffe „Löwe“, „Bär“, „Schlange“ stehen generell mit Artikel verbunden als bekannte menschenmordende Feinde. — וסמךְ וגו'. Das Anlehnen an die Wand ist Ausdruck des Gefühls der Sicherheit. — V. 20. אָפֵל ist substantivisch gebrauchtes Adjectiv gleich אֹפֶל dichte Finsterniss, dem Sinne nach Intensivum von חֹשֶׁךְ, wie auch נֹגַהּ, heller Lichtglanz, mehr sagen will als das generelle אוֹר. Dunkel und Finsterniss, die Begleiter des Grabes und Todes, sind gleichbedeutend mit Tod und Niederlage, Licht mit Leben und Sieg. — V. 21—24. Zum Vertrauen auf die Hilfe Jahves hielten sich die Israeliten berechtigt durch die von ihnen dargebrachten reichlichen Opfer und die geräuschvollen Festfeiern. In scharfen Ausdrücken sagt ihnen der Mund des Propheten mit den eigenen Worten Jahves, welchen Werth vor ihm jene Werke vermeintlicher Frömmigkeit haben. Die Perfecta שנאתי und מאסתי haben präsentischen Sinn. מאס Ekel empfinden ist stärkster Ausdruck der Verachtung und des Missfallens (vgl. Os. 8, 5). — חגיכם Feste im allgemeinen, besonders die Hauptfeste (vgl. 2 Mos. 10, 9. 3 Reg. 8, 2. 2 Par. 5, 3). — אריח das Imperfectum von der dauernden und wiederholten Handlung; ergänzen lässt sich dazu nach 1 Mos. 8, 21. 3 Mos. 26, 31 u. a.: אֶת־רֵיחַ הַנִּיחֹחַ den Geruch des Wohlgefallens riechen, daher Wohlgefallen haben.

— בעצרתיכם. Die Präposition ist eigentlich Ortsbezeichnung, weil עצרת einen abgegrenzten Raum bedeutet, dann nach dem Zweck desselben: die Festversammlung. צ mit Dag. forte dir.[1] Die Festzeiten der Israeliten wurden nicht bloss mit Sabbatruhe und Opfern, sondern auch mit Festversammlungen (מקראי קדש, 3 Mos. Kap. 23) begangen.

V. 22 u. 23 exemplificiren den vorausgehenden allgemeinen Gedanken. Das Wesentliche bei den Festfeiern sind die Opfer, bei den Festversammlungen die Gebete und Gesänge; aus den verschiedenen Opferarten wählt der Prophet diejenigen aus, welche nach dem Wortlaute der Opfergesetze und nach der Meinung der Opfernden von Jahve besonders wohlgefällig aufgenommen werden mussten. Zu diesen gehören (nach 3 Mos. 1, 9. 13. 17) die עלה, holocautoma, die מנחה, θυσία, munus (ebd. 2, 9) und die שלמים, θυσία σωτηρίου, hostiae pacificorum (ebd. c. 3). Der Singular שֶׁלֶם, welcher nur hier vorkommt, ist wohl der Eulalie wegen gewählt (die Aufeinanderfolge dreier מ zu vermeiden). Von diesen Opfergaben sagt der Prophet, dass die einen Jahve nicht gefallen, die andern von ihm unberücksichtigt bleiben, obwohl מריאים fette Rinder (שור oder בקר lässt sich ergänzen) dazu verwendet waren. V. 23. הסר. Angeredet ist das Nordreich, gedacht als **eine** Person. — המון. Verächtlich redet der Prophet von dem Geräusch oder Lärm der Lieder, bezw. der Singenden: es sind nur Laute ohne Seele! Das den Gesang begleitende Musikinstrument נבל ist wahrscheinlich die Harfe. Aus den Arten der angeführten Opfer, aus der Begleitung der Culthandlungen mit Gesang und Musik geht hervor, dass die Sabbat- und Festtage im Nordreiche auf gleiche Weise wie in Juda gefeiert wurden (vgl. 1 Par. 16, 42; 23, 5; Kap. 25), wenn auch seit Jerobeam I. die goldenen Kälber Jahves Verehrung genossen (3 Reg. 12, 28), und besondere, abweichende Festtermine eingeführt worden waren (ebd. 12, 32). Gleich Amos bezeichnen auch andere Propheten die Opfer als werthlos,

[1] **Böttcher-Mühlau**, Ausführl. Lehrb. der hebr. Spr. § 200.

wenn sie nur in der Darbringung von Fleischstücken bestehen ohne sittlich-religiöse Gesinnung und Handlung der Opfernden (vgl. Os. 5, 6; 8, 13. Is. 1, 11 ff. Mich. 6, 6 ff. Jer. 6, 20; 7, 22 ff. Ez. 8, 16).

V. 24. ויגל Imperfect. Niphal von גלל rollen, Niphal sich rollen, hervorquellen (vgl. גל Quelle, Cant. 4, 12 — גלות מים Wasserquellen Jos. 15, 19. Iud. 1, 15). Die Conjunction ist adversativ; der Vers enthält keine Strafandrohung (Lap., Theod., Theodt., Keil u. a.), sondern eine Ermahnung (wie V. 6. 14. 15), und das Imperfectum vertritt die Stelle des Imperativ oder Optativ (Merc., Orelli u. a.); als Drohung oder Ankündigung der thätig auftretenden Gerechtigkeit Gottes gleich einem verheerenden Strome würde die Sprache kräftiger und bestimmter sein; die Berufung auf die Prädicate Gottes: Zebaoth, Adonai, Jahve ist sein Name, würde nicht fehlen (vgl. V. 16. 27; 4, 13). Nicht nach Is. 10, 22. 23 ist der in unserem Verse ausgesprochene Gedanke zu beurtheilen, sondern nach 48, 18: „Hättest du gemerkt auf meine Gebote, so würde wie ein Strom dein Friede sein, und deine Gerechtigkeit wie Meeresfluthen.“ Die permanente Handhabung des Rechtes und der Gerechtigkeit ist das wirksame Mittel, Jahve zu gefallen und im Besitz des Landes sich zu erhalten. — נחל ist jeder Bach, auch der in der trockenen Jahreszeit versiegende, das Beiwort איתן macht ihn erst zu einem unversieglichen Quellenbach.

V. 25—27. Mag man V. 24 als Drohung oder als Ermahnung auffassen, so kann V. 25 nicht den Abschluss bilden für den V. 21 und 22 ausgesprochenen Gedanken, dass die Opfer werthlos seien, weil dieselben in der sogen. Gnadenzeit oder im Brautstande Israels nicht gebracht worden seien. Bei einer solchen Verbindung wäre V. 24 nur verständlich, wenn er im drohenden Sinne genommen vor V. 27 seinen Platz erhielte — gezwungene und willkürliche Veränderung! Den Anforderungen des Contextes wie der Reihenfolge und Zusammengehörigkeit der Verse 21—27 wird folgender Gedankengang entsprechen: der Prophet verbindet V. 25 mit V. 21

bis 23, ruft aber den Zeitgenossen das Verhalten der Urzeit ins Gedächtniss zurück, dass nämlich Israel seit uralten Zeiten des Ungehorsams gegen seinen Gott durch Verehrung selbstgewählter Götzen sich schuldig gemacht habe und daher das Exil als Strafe eintreten müsse. V. 25. הזבחים. Wenn das ה vor dem Substantiv der Artikel sein soll, so fällt auf, dass derselbe vor מנחה fehlt; deshalb empfiehlt es sich, die Fragepartikel anzunehmen, wobei das Dagesch conjunctive Kraft hat. Wollte man statt der Frage- die Aussageform wählen, so wäre der Gedanke: „Die Opfer und (die) Spende habt ihr mir in der Wüste gebracht, Haus Israel“ — als concessio cum ironia zu fassen; der nachfolgende Vers würde als Epexegese angeben, wie es mit dieser Darbringung von Opfern in Wirklichkeit bestellt war. Erhält die Frageform den Vorzug, so lässt sich streiten, ob die Frage bejahend oder verneinend zu beantworten sei. Die kleine Anzahl der Erklärer, welche für die Bejahung eintreten[1], beruft sich darauf, dass Amos nicht mit dem ganzen Pentateuch in Gegensatz treten könne: Moses und Aaron hätten während des Wüstenzuges mit aller Sorgfalt den heiligen Dienst vollzogen, und die Propheten selbst rühmten die Frömmigkeit Israels seit seinem Auszug aus Aegypten. Dagegen beantworten die alten Uebersetzungen und die meisten Ausleger alter wie neuer Zeit die Frage negativ. Unrichtig ist aber die Folgerung, welche einige aus dieser Verneinung ziehen wollen, dass nämlich die Opfergesetzgebung des Pentateuch das Werk einer nachmosaischen viel spätern Zeit sei. Denn soll die Frage des Amos mit dem Hinweis auf die Wüstenwanderung Sinn und Bedeutung haben, so muss das Bestehen einer Opfervorschrift, mag man die Frage bejahend oder verneinend beantworten, die logische Voraussetzung bilden. Ob praktisch die theoretischen Bestimmungen durchgeführt wurden, hing von andern Factoren ab. In der Nothlage des Wüstenaufenthaltes und bei der

---

[1] Trochon l. c. Loch, Bibelübersetzung. Nösgen, Commentar zur Apostelgeschichte.

störrischen Gesinnung der Hebräer unterblieb in jener Zeit sogar die uralte Einrichtung der Beschneidung, das Erinnerungszeichen an den Bund mit Abraham (1 Mos. 17, 10) und ebenso die Paschafeier, das Andenken an die jüngste, von Jahve empfangene Wohlthat: beide Institutionen mussten von Josue wieder ins Leben zurückgerufen werden (Jos. 5, 2—10). Die Verhältnisse schufen nämlich Ausnahmezustände. Das zahlreiche Nomadenvolk der Hebräer musste, wenn Menschen und Thiere mit Wasser und Nahrung versorgt werden sollten, auf weite Flächen, in Tagereisen voneinander entfernt liegende Wadis sich vertheilen. Der Dienst an der Bundeslade blieb daher dem Geschlechte Aarons und den in nächster Nähe lagernden Abtheilungen der Israeliten überlassen [1]. Die regelmässige, ununterbrochene Opferordnung konnte erst (wie auch 4 Mos. 15, 2. 18 ff. vgl. mit 2 Mos. 13, 11 ff. angedeutet ist) mit der Besitznahme Kanaans in Wirksamkeit treten. Mit den Begriffen זבחים und מנחה sind generell die Opfer aller Art, blutige und unblutige zusammengefasst. — הגשתם־לי. Die Beziehung auf die Person Gottes ist nicht zu übersehen. — ארבעים וגו'. Vierzig Jahre als runde Zahl nach üblicher Zählweise mit Einrechnung des Anfangs und der Beendigung des Auszugs (vgl. 4 Mos. 14, 33 f. 5 Mos. 8, 2. Jos. 5, 6, auch oben 2, 10). — בית ישראל. Die Gesamtheit des Volkes der Zehnstämme wird angeredet, weil die Verkündigung des Propheten für alle gilt. Der Vorhalt, welchen der Prophet macht, sei es ein Vorwurf, sei es nur historische Erinnerung, geht die Zeitgenossen deshalb an, weil sie die Rechtsnachfolger und Erben der Vorfahren in der Wüste sind. — V. 26. Dieser Vers hat mehr noch, als der vorige, durch die Schwierigkeit des Textes und die davon abhängige Erklärung mannigfache Meinungen und Literaturerzeugnisse gezeitigt. Die Uebersetzung der LXX hat eine Vorlage zur Voraussetzung, welche vom massorethischen Text sehr abweicht. An derselben lassen sich drei Glieder unterscheiden:

[1] A. Scholz, Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des A. T. Rectoratsrede 1893, S. 6.

1. καὶ ἀνελάβετε τὴν σκήνην τοῦ Μολόχ
2. καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφάν
3. τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε ὑμῖν.

Die Vorlage der Septuaginta dürfte demnach folgende Gestalt gehabt haben:

ונשאתם את ככת מלכם
ואת כיכב אלהיכם רמון
צלמיכם אשר עשיתם לכם:

d. h.: und (aber) ihr habt getragen das Zelt eures Königs (= des Moloch)
und den Stern eures Götzen Ramvan,
die (Götzen-) Bilder, welche ihr euch gemacht.

Die Peschittha, welche gewöhnlich an den massorethischen Text sich anschliesst, variirt den LXX sich annähernd: immo portastis tabernaculum Malkomi et Kevanis idoli vestri, sidus quod fecistis vobis deum.

Wenn die griechische und syrische Uebersetzung das hebräische סכות, defectiv geschrieben סכת, mit „Zelt" geben, so lässt sich dieses erklären mit dem Gebrauch der Aegypter, bei religiösen Aufzügen Götterbilder in Gehäusen oder Tempelchen herumzutragen (vgl. Herod. II, 63. Diod. Sic. I, 93). Das Appellativum מלככם durch Verlesung in מלכם oder מלך als Nom. proprium aufzufassen, war durch das parallele Ramvan nahegelegt. Der Zusammenhang mit V. 25 weist aber auf ägyptischen Götzendienst hin und מלך ist gleichbedeutend mit בעל Herr, d. i. Götze als Attribut zu dem folgenden Nomen proprium Ramvan. Im massorethischen Text sind die Glieder 2 und 3 der griechischen Vorlage vertauscht, wahrscheinlich durch Verlesung des רמון in כיון, was durch die Aehnlichkeit der Buchstaben מ und י, ר und כ leicht möglich war[1]. Der Name Raivan und der verwandten Varianten Remphan, Romphan ist durch das Citat Act. 7, 43 gesichert und bedeutet[2]:

[1] Vgl. A. Scholz, Zeit und Ort etc. S. 9. Commentar zu Hoseas S. 124, Anm.

[2] Vgl. Scholz, Commentar a. a. O.

Ra von On, d. h. der Sonnengott, welcher in On (Vulg.: Heliopolis), der Hauptstadt der Provinz Gosen, besonders verehrt wurde. Es ist erklärlich, dass das sinnliche Volk der Israeliten Zeichen und Bilder von dem auf die Sinnlichkeit wirkenden grossartigen ägyptischen Götzendienste aus der alten Heimat mit in die Wüste nahm, wie es daselbst auch den Apis sich nachbilden liess und diesen ägyptischen Götzen unter dem Bilde des goldenen Kalbes verehrte (2 Mos. Kap. 32). Es kann somit kaum zweifelhaft sein, dass uns in der LXX-Uebersetzung, wie in vielen andern Fällen, so auch hier eine bessere Vorlage des hebräischen Textes erhalten ist, als die Massora sie bietet.

Was die Erklärung des massorethischen Textes anlangt, so wird סכות nach der syrischen und griechischen Uebersetzung, nach Symmachus und Hieronymus von סֻכָּה (vgl. Amos 9, 11. Is. 4, 6) abzuleiten sein; es bedeutet ein Zelt, unter welchem die Götzenbilder getragen wurden und das sogar als Nachahmung der Stiftshütte ausgegeben werden konnte. — כִּיּוּן, von כון Piel כּוֵּן aufstellen, wird Gestell, Gestalt (vgl. Vulg.: imago) bedeuten. Der Gedanke wäre also:

Ihr habt getragen das Zelt eures Königs,
das Gestell eurer Bilder,
den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht.

Hierbei fehlt im massorethischen Text ein Göttername. Ein solcher kann auch überflüssig erscheinen, da die Formen des Götzendienstes wechseln, derselbe in Verbindung mit V. 25 als ägyptischer bezeichnet ist und durch die Bezeichnung „Stern des Götzen“ genugsam als Dienst des Ra erklärt ist. Auf ein öffentliches, feierliches Herumtragen in volkreicher Procession weist das hebräische נשׂא nicht hin, es hat nur im allgemeinen den Sinn: aufheben, mit sich tragen oder führen. Ein feierlicher Umzug würde dem strafenden Arm des Moses so wenig entgangen sein, wie die Verehrung des goldenen Kalbes. Dass dem grossen Gesetzgeber das Verhalten des Volkes nicht unbekannt war, ist angedeutet 2 Mos. 17, 7. 5 Mos. 32, 17.

Seit den Entzifferungen der assyrisch-babylonischen Keilinschriften will man in סכות und כיון assyrische Gottheiten finden: das erstere soll dem Sakkuth, Beiwort des assyrischen Adar-Saturn, entsprechen, das zweite dem Stern Saturn. Beide Begriffe bezeichnen denselben Götzen, den Saturn, nach seiner siderischen Potenz als Sonnen-Baal und nach seiner tellurischen als Feuer-Baal [1]. Gegen diese Annahme erheben sich, selbst die Richtigkeit der assyrologischen Deutung und die gleiche Auffassung der Massorethen zugegeben, erhebliche Schwierigkeiten. Vor allem muss man die Verbindung mit V. 25 aufgeben und diesen Vers den Schlussgedanken zu V. 22—24 bilden lassen. Wie störend ist aber dann V. 24 und wie unverständlich die Frage in V. 25, da es sich doch nicht um die absolute Verwerfung der Opfer, sondern nur um eine bedingte handelt! Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Annahme, dass Israel in seiner Urzeit assyrisch-babylonischen Götzendienst getrieben haben soll. Amos wie sein Zeitgenosse Osee und die biblischen Geschichtsbücher wissen nur von dem falschen Jahvedienste, welcher mit Einführung des ägyptischen Stierdienstes unter Jerobeam I. die Bewohner des Nordreiches zur Sünde verleitete. Wie soll dieses Eindringen des assyrisch-babylonischen Götzendienstes zu dem Ideenkreise des Propheten passen? Auch die spätern Propheten, wie Isaias (17, 8) und Ezechiel (Kap. 20), rügen ägyptischen, aber keinen assyrischen Götzendienst. Die Vertheidiger der assyrischen Götternamen fassen deshalb נְשָׂאתֶם im präsentischen oder futurischen Sinn und übersetzen: Ihr sollt tragen den Sakkuth, euern König, und den Kevan, euern Sterngott [2]. Sie erklären in Verbindung mit V. 27 den Ausspruch als Drohung: die besiegten Israeliten müssten, wie sie sonst ihre Götter in Procession umhergetragen, deren Bilder ins Exil schleppen. Für diese Behauptung, dass die Besiegten

[1] Maybaum, Entw. des israelit. Prophetenth. S. 95 ff. Gesen.-Mühlau, Lexikon. Orelli u. a.

[2] Vgl. Ewald, Commentar. Orelli. Engelhardt, Zeitschr. f. g.-luth. Theol. 1874, S. 409—422, u. a.

ihre Götter mitschleppen müssten, werden die Prophetenstellen Is. 45, 20; 46, 1 und Jer. 10, 5 angerufen. Betrachtet man aber den Context dieser Stellen, so vermisst man darin die Beweiskraft für jene Behauptungen. Geradezu gegen dieses behauptete Wegtragen sprechen Is. 30, 22. Ez. 7, 20 f. u. a. Obgleich Wellhausen[1] glaubt, dass jene Auffassung allein dem Zusammenhange gerecht werde, muss er gestehen, dass sie in Schwierigkeiten verwickle; „denn“, sagt er, „abgesehen davon, dass der Vorwurf babylonisch-assyrischen Gottesdienstes nicht zu den Ausstellungen passt, welche sonst der Prophet in Bezug auf ihr religiöses Leben macht, sind die überwundenen Götter sonst immer Trophäen der Sieger und werden nicht den Kriegsgefangenen überlassen“. Daher schlägt er zur Behebung aller Schwierigkeiten das Radicalmittel vor, den V. 26 zu streichen. Der Vorschlag beweist nur, dass mit der futurischen Auffassung und mit den assyrisch-babylonischen Götternamen der Vers nicht erklärbar und die Streichung desselben nur ein bequemer Nothbehelf ohne kritische Berechtigung ist. Denn vor allem fehlen der Stelle die innern Eigenschaften der Glosse, erklärend zu sein, ohne Neues zu bringen; sie enthält nämlich eine neue, so wichtige historische Angabe, dass die Richtigkeit derselben in sich schon verbürgt ist. Lässt man ferner der LXX den ihr gebührenden kritischen Werth, so wird man zugestehen müssen, dass ihre Lesung, welche überdies von der Apostelgeschichte (7, 42 f.) bestätigt wird, die allein richtige ist.

Ueber das Verhältniss der Verse 25 und 26 zu einander gibt Jer. 7, 21 ff. und 1 Reg. 15, 22 einen Commentar. In der ersten Stelle wird betont, dass solche Opfer und sie allein nicht die Voraussetzung bilden können, zum Volke Gottes zu gehören, sondern dass der Gehorsam gegen seine Gebote dieses bewirkt. Samuel bemerkt dem Saul gegenüber, Gehorsam sei besser als Opfer. Die Pflicht des Gehorsams gegen Gott verletzt, wer das erste seiner Gebote missachtend Götzendienst

[1] Skizzen und Vorarb. 5. Heft: Die kleinen Propheten.

treibt. Hartnäckig beharrte Israel darin und büsste mit dem Exil. — אלהיכם וגו'. Der Relativsatz stellt die Götter als von Menschenhand gemacht, daher nichtig und vergänglich, in starken Gegensatz zu Jahve, dem ewigen göttlichen Wesen. — V. 27. והגלתי Vav consec. מֵהָלְאָה לד' wörtlich: von weiterhin für Damaskus, d. i. über Damaskus hinaus, jenseits von Damaskus (trans D.), daher interpretativ Act. 7, 43: ἐπέκεινα Βαβυλῶνος: magis intellegentiam S. Stephanus quam verbum posuit (S. Hier.). Es bedurfte keiner genauern Ortsbezeichnung; die Assyrier hatten sich längst in Palästinas Nähe gezeigt und bereits 842 von König Jehu Tribut und Huldigung entgegengenommen[1]. Selbst wenn der Ausdruck wegen der Nähe der Stadt Damaskus nicht auf weite Ferne wiese, — jeder Aufenthalt ausserhalb des Gelobten Landes ist Exil: Extra ecclesiam nulla salus.

In der folgenden, der sechsten Rede, welche durch den Weheruf an der Spitze auf den Zusammenhang mit der vorausgehenden (5, 18) hindeutet, wiederholt der Prophet in zwei Strophen (V. 1—3 und 8—11) und den entsprechenden Gegenstrophen (V. 4—7 und 12—14) die Drohung der Wegführung ins Exil. Den üppigen Grossen Samarias verkündigt er, dass sie an der Spitze der Exulanten marschiren müssten (V. 1—7).

V. 1. Wehe den Sorglosen auf Sion und den auf den Berg Samaria Vertrauenden,
(LXX: Wehe denen, die Sion verachten und vertrauen auf den Berg Samaria,)
Edle des Erstlings der Völker, zu welchen kommt das Haus Israel!

V. 2. Gehet hinüber nach Kalne und sehet
und gehet von dort nach Hamath-Rabba
und steigt hinab nach Gath der Philister!
Seid ihr besser als diese Reiche,
oder ist ihr Gebiet grösser als das eurige?

[1] Sayce, Alte Denkmäler etc. S. 127.

V. 3. Ihr, die ihr den bösen Tag fern halten wollet,
aber den Sitz der Gewaltthätigkeit nahe bringet.

V. 4. Auf Elfenbein-Diwans liegen sie, in Himmelbetten dehnen sie sich,
und essen Lämmer von der Schafherde und Rinder mitten aus dem Stalle.

V. 5. Sie tändeln zu der Harfe Laut,
gleich David ersinnen sie sich Sangesweisen.

V. 6. Sie trinken Humpen Wein, mit Vorlauföl salben sie sich,
aber um Josephs Bruch grämen sie sich nicht!

V. 7. Darum nun sollen sie gefangen wandern an der Spitze der Gefangenen,
und soll aufhören der Jubel der daliegenden.

V. 1. הוי. Der Weheruf erinnert an den Klagegesang, welchen der Prophet 5, 1 angestimmt hat, und ist inhaltlich wie 5, 18 Fortsetzung desselben. — השאננים vom Adjectiv שַׁאֲנָן ruhig, sorglos, daher stolz, übermüthig (vgl. Is. 32, 9. 11. 18; wo die beiden Synonyma שאנן und בטח vorkommen); es ist wie das folgende synonyme הבטחים participiell gebraucht. — LXX: ἐξουθενοῦσι verachten gibt bessern Sinn. Die übliche Uebersetzung des massorethischen Textes: „Wehe euch Sorglosen auf Sion" hat den logischen Zusammenhang gegen sich; denn was sollen Bewohner von Jerusalem hier zu thun haben, da die folgenden Vorwürfe alle an Samaria gerichtet sind? Auch die syrische Uebersetzung: vae spernentibus Sionem theilt die Auffassung der LXX. Angeredet sind demnach mit den Participien die Edlen der Residenz in Samaria. בציון. Die Präposition ב hat dann feindlichen Sinn. — בהר deutet auf die natürliche Festigkeit der Hauptstadt hin. — נקבי von נקב einstechen, durch Punkte kennzeichnen, daher genau bestimmen, mit Namen nennen (vgl. 1 Mos. 30, 28; 4 Mos. 1, 17. Is. 62, 2). נקבים namhafte Männer, Edle oder Adelige im Gegensatz zur namenlosen Menge. Diese Edlen werden näher bestimmt durch ראשית הגוים. Der Artikel sagt, dass alle Völker gemeint sind; unter ihnen ist Israel der Erstling, oder das Haupt (vgl.

2 Mos. 4, 22. Jer. 31, 9). Auch die Bewohner des Nordreiches nehmen trotz ihrer thatsächlichen Abkehr von Gott noch an der ehrenvollen Bestimmung des Volkes Gottes theil (vgl. 3, 2; 9, 8). — ובאו entweder consecutiv, so dass kommen, oder qualitativer Relativsatz. Die Würde dieses Adels der Nationen wird durch diesen Beisatz noch schärfer hervorgehoben. Der Zweck des Kommens wird sein: Rath, Recht, Schutz zu erhalten (Or., Knb.) und Antheil an den messianischen Verheissungen. — בית י׳ so viel wie בני י׳. Sich so zu nennen, hatten die Bewohner des Zehnstämmereiches das Recht der Majorität. — V. 2. עברו. Das Hinübergehen sagt uns, dass der Ort, welcher im folgenden Nom. proprium enthalten ist, jenseits des Euphrat zu suchen sei. — כלנה Chalanne quae nunc appellatur Ctesiphon (S. Hieronymus, Comment.; im Onom. p. 111: Chalanne civitas regni Nembroth in Babylone, cuius et Isaias meminit); 1 Mos. 10, 10 כַּלְנֵה; Is. 10, 9 כַּלְנוֹ. Die Lage der Stadt ist keilinschriftlich noch nicht gesichert: nach einigen Forschern ist es identisch mit Nippur (jetzt Niphfar), südöstlich von Babel gelegen, nach andern Chalonitis der Griechen an der Strasse nach Ekbatana; von Sayce[1] wird es mit Erech zu Sumir, d. h. zu Südbabylonien gerechnet. Tiele[2] will Kullani oder Gullani, gegen welches der Feldzug Tiglat-Pilesers II. 738 gerichtet ist, nicht mit Kalne in Südbabylonien verwechselt haben, hält es aber für identisch mit der hier und Is. 10, 9 erwähnten Stadt. Gleich den beiden folgenden Orten muss Kalne noch vor kurzem die Metropole eines bedeutenden Reiches gewesen sein, welche durch Verlust ihrer Macht und Herrlichkeit traurige Berühmtheit erlangt hat. — וראו und sehet; das Object dazu ist aus dem folgenden disjunctiven Fragesatz zu entnehmen: den Zustand der Stadt und die Ausdehnung ihres Gebietes. — חמת רבה Emath magna, grosse und starke Festung, assyrisch Amât; der Beisatz רבה unterscheidet es vom gleichnamigen חמת im Stamme Naphthali

[1] Alte Denkm. S. 49. [2] Babyl.-assyr. Gesch. S. 230.

(Jos. 19, 35 u. v. a.); es war eine bedeutende Stadt mit Gebiet am Orontes in Syrien, erwähnt 4 Mos. 13, 21; 34, 8, und neben Kadesch Hauptstadt eines hethitisch-aramäischen Reiches[1], unter den Seleuciden hiess sie Epiphania, heute Hamah. Der Fürst von Hamath wird im Bunde mit Damaskus 853 von Salmanassar II. besiegt[2]; ein Jahrhundert später c. 742 wurde das Königreich Hamath von Tiglat-Pileser II. verwüstet und grösstentheils dem assyrischen Reiche einverleibt[3]. Vielleicht deutet auf diese Begebenheit Amos hin. — גַּת־פ׳ Gath, Vulg. Geth, durch den Beisatz פ׳ von andern gleichen Namens unterschieden, war eine der fünf Hauptstädte der Philister (Jos. 13, 3. 1 Reg. 5, 8; 6, 17), Geburtsort des Riesen Goliath (1 Reg. 17, 4). Von den Eroberungen, welche die Stadt von ihren Grenznachbarn zu erdulden hatte, sind zu erwähnen die durch Chasael (4 Reg. 12, 18) und die folgenschwere durch den jüdischen König Ussias (2 Par. 26, 6). Nach dieser Einnahme wird Gath nicht mehr neben den andern vier Städten der philistäischen Pentapolis genannt. — הטובים. Die Fragepartikel bildet mit dem folgenden אם eine Doppelfrage. טוב bezeichnet entweder moralische Güte oder physisches Wohlbefinden. Das Subject zum Adjectiv wird von den meisten Erklärern in den drei genannten Städten gefunden, wobei die „Reiche“ für Israel und Juda gehalten werden und die Doppelfrage im verneinenden Sinne genommen wird (Hitzig, Keil, Orelli u. a.). Der Hinweis, dass Israel und Juda sich eines grössern Wohlbefindens erfreuen und ausgedehnteres Machtgebiet haben als jene drei Staaten, soll dann den Vorwurf der Undankbarkeit enthalten. Gegen diese Auffassung erheben sich ernstliche Bedenken. Wenn die drei Städte, welche selbst in der Geschichte der Gross- oder Weltmächte, wie sich nicht läugnen lassen wird, eine Rolle spielen, als Beispiel dahingeschwundener Grösse aufgestellt werden, so wird der Appell, dass die Königreiche Israel und Juda ihres grössern Wohlstandes und ihrer bedeutendern Macht

[1] Vgl. Sayce, Alte Denkm. S. 45. 115. 122.
[2] Tiele a. a. O. S. 190. [3] Sayce a. a. O. S. 131.

eingedenk sein sollen, nur ein hohes, gerechtfertigtes Nationalgefühl, nur grössere, stolze Sicherheit erzeugen — gerade das Gegentheil von der Absicht des Propheten! Das Subject zu טובים ist aus den Imperativen ראו u. s. w. zu entnehmen. Die Ergänzung von אַתֶּם ist dadurch leicht. Die Reiche sind die drei aufgezählten Städte mit ihren Gebieten. Die Antwort der Doppelfrage ist in der ersten Hälfte bejahend, in der zweiten verneinend: „Ihr (Israel) seid nicht besser als sie, und ihr Gebiet ist grösser als das eurige!“ Eine Streichung des Verses, wie Wellhausen und Bickell verlangen, ist bloss Bekenntniss, dass die Erklärung des Verses mit Schwierigkeiten verknüpft ist. — V. 3. המנדים. Die Verbindung des Particips mit Artikel wie 2, 7; 3, 10. Das Particip schliesst an die Imperative sich an, Piel im Sinne des Hiphil von נדה: entfernen, ausstossen, und zwar etwas Vorhandenes, zur Existenz Berechtigtes (vgl. Is. 66, 5). Das Object dazu ist mit לְ construirt. Der „böse Tag“ ist die Zeit der Heimsuchung und des Strafgerichtes Gottes. Der fehlende Artikel sagt generell: eine jede solche Zeit vermeinen sie fernhalten zu können. — שבת חמס. Den Sitz oder Thron der Gewaltthätigkeit bringen Israels Grosse herbei, indem sie durch ihre eigene, alles Recht verachtende Handlungsweise (Baur, Knb.) die Besitznahme Samarias durch die Assyrier vorbereiten (Keil, Merc. u. a.). — V. 4—6. Die Participia dieser Verse schildern beredt das üppige, sorglose Leben der Fürsten Samarias und begründen das über sie ausgesprochene Wehe. — שׁכב vom Liegen im allgemeinen, um zu ruhen und zu schlafen; aber nicht dieses an sich ist Gegenstand des Tadels, sondern die ausgesuchte Ueppigkeit und Genusssucht, mit welcher sie ihren Sinnen schmeicheln und die Fleischeslust pflegen. — מטות שן. Die Diwans oder Ruhelager waren kostbar mit Elfenbeinverzierungen ausgestattet, luxuriöse Verschwendung machte sich breit. — סרחים malt das behagliche Sich-breit-machen beim Liegen. — ערשתם, vgl. 3, 12 ערש (mit עָרִיס mischnaisch Weinlaube, עָרִיסָה Wiege verwandt), enthält den Begriff des Gewölbten, Gedeckten, lässt sich dementsprechend mit „Himmel-

bett“ übersetzen. — כרים וגו׳. Schaflämmer, d. h. das zarteste Fleisch, und Kälber aus dem Stalle, d. h. eingestellte, zarte und wohlgemästete, verzehren sie nicht zum Unterhalt des Leibes, sondern zum Vergnügen und zur Lust. Sie geniessen in epikureischer Weise die Gegenwart, das schwarze Gespenst der Zukunft kümmert sie nicht (zum Gedanken vgl. Joel 1, 5. Is. 22, 1. 2). Auch durch Gesang und Musik erhöhen sie sich die Tafelfreuden. Bei festlichen und besonders freudigen Veranlassungen gehört ein Mastkalb zur Tafel, Musik und Tanz zur Mehrung der Festfreude (Luc. 15, 23—25). — Die Lage Israels bot zu solchen, zur Gewohnheit gewordenen und ausgelassenen Veranstaltungen keine Ursache. — V. 5. הפרטים bedeutet: umherstreuen, schwätzen, faseln. Ihr Gesang besteht in schalen, trivialen Tändeleien, unwürdig des Instrumentes, welches denselben begleitet (zur Sache vgl. Is. 5, 12). — כדויד וגו׳: Gleich David haben sie Instrumente für den Gesang erdacht, in ihrem eiteln Grössenwahn glauben sie dem königlichen Sänger und Musikmeister es gleichthun zu können. Der Prophet macht solche Einbildungen lächerlich; für ihren sinnlich-frivolen, ideenlosen Gesang passen Davidsche Instrumente und Gesangsweisen schlecht. — V. 6. במזרקי. Das Gefäss, woraus man trinkt, ist durch die Präposition בְּ bezeichnet; das Object יין ist zu ergänzen; es ist mit dem Gefäss zu einem Begriff verschmolzen. Sie trinken aus Weinhumpen sc. Wein. — מזרק, von זרק sprengen, ein Gefäss, in welchem das Blut der Opferthiere zum Besprengen aufgefangen wird (4 Mos. 7, 13. 19; 4, 14 u. a.), daher ein grosses Gefäss und wahrscheinlich von kostbarem Metalle. Es liegt eine gewisse Ironie im Gebrauche des Wortes durch den Propheten. — וראשית וגו׳. Erstlings- oder Vorlauföl sollte zum Dienste Gottes verwendet werden (2 Mos. 27, 20. 3 Mos. 24, 2). Der Gebrauch des Oeles, damit den Körper und besonders die der Luft ausgesetzten Theile desselben zu salben, ist im Orient Bedürfniss. Bei festlichen Gelegenheiten verlangt es die Sitte. Salben mit dem vorzüglichsten Oel ist ein Zeichen von Luxus. Bei Trauer unterblieb die Salbung. Die politische und religiös-sociale Lage des

Zehnstämmereiches hätte zur Trauer veranlassen sollen; statt dessen überboten sich die Grossen Samarias in ausgesuchter Ueppigkeit und in Wohlleben. — נחלו, Niphal von חלה krank sein, sich grämen. — שבר Bruch, im tropischen Sinne Verderben, Untergang (Jer. 6, 1. Thren. 2, 11; 3, 47. Ps. 60, 4). Der Prophet meint die Gesamtlage des Nordreiches, dessen nahes Ende er verkündigt hat. — יוסף das Reich Israel oder das Zehnstämmereich. — V. 7. לכן auf Grund der vorausgehenden Sittenschilderung. — עתה causal und noch mehr temporal: in der nächsten Zeit. — בראש poena talionis, besonders mit Anspielung auf ראשית הגוים: vos qui estis primi divitiis, primi captivitatis sustinebitis iugum (Hier.). — מִרְזַח (stat. constr. von מַרְזֵחַ, Stamm רזח) lautes Geschrei, Jammergeschrei (Jer. 16, 5), mit Beziehung auf V. 4 hier Jubelgeschrei. Das Wort bildet mit dem folgenden ein Wortspiel: statt des üppigen Daliegens und fröhlichen Tändelns heisst es jetzt in ernstem, düsterem Schweigen in die Verbannung wandern.

Im zweiten Absatz (V. 8—14) verkündigt der Prophet den Entschluss Jahves, Israels Stolz durch ein feindliches Volk zu demüthigen. Die Strophe 8—11 (Vulg. 8—12) versichert unter Hinweis auf die Wahrhaftigkeit Gottes, dass ein allgemeines Strafgericht droht. Die Gegenstrophe 12—14 (Vulg. 13—15) betont die Nothwendigkeit des Gerichtes und deutet das Volk an, welches dasselbe vollziehen muss.

V. 8. Geschworen hat der Oberherr Jahve bei seiner Seele,
ein Ausspruch Jahves, des Herrn der Heerscharen, ist es:
Zuwider ist mir Jakobs Stolz, und seine Paläste hasse ich,
und ich gebe preis die Stadt und ihre Fülle.

V. 9. Und es wird geschehen:
wenn übrig sind zehn Männer in einem Hause,
so sollen sie sterben.

V. 10. Und es nimmt einen (Todten) sein Oheim und sein Verbrenner,
(LXX: Und es tragen die Gestorbenen hinweg ihre Verwandten und Nachbarn)

die Gebeine aus dem Hause zu bringen,
und fragt einen im Winkel des Hauses (Verborgenen):
Ist noch jemand bei dir? — und er antwortet: Nicht mehr!
So sagt jener: Still! nicht darf man erinnern an Jahves Namen.

V. 11. Ja, siehe! Jahve befiehlt
und schlägt das grosse Haus in Trümmer
und das kleine in Splitter.

V. 12. Rennen Rosse auf Felsen,
oder pflügt man mit Stieren das Meer,
weil ihr verkehrt habt in Gift das Recht
und der Gerechtigkeit Frucht in Wermut?

V. 13. Ihr, die sich freuen an nichtiger Sache; die sprechen:
Haben wir nicht mit unserer Kraft
gewonnen unsere Macht?

V. 14. Ja siehe! ich erwecke gegen euch ein Volk —
ein Spruch Jahves, des Gottes des Weltalls, ist es —
und es wird euch bedrängen von der Gegend Hamaths
bis zum Bache der Ebene.

V. 8. Der feierliche Schwur, mit welchem der Ewige sich selbst zur Ausführung seiner Drohungen verpflichtet, soll den Zeitgenossen des Propheten jeden Zweifel an dessen Vorhersagungen benehmen und sie zur ernstlichen Besserung bewegen. Wie 4, 2 mit einem Schwure den weintrunkenen Frauen das Verderben angedroht wurde, so ertönt hier die gleiche Versicherung gegen die übermüthigen Männer. בנפשו, Umschreibung wie 4, 2 בקדשו, so viel wie: bei sich selbst, da Gott bei keinem Höhern, als er selbst ist, schwören kann. — מתאב gleich מתעב (vgl. § 3). Durch das Particip wird der Affect des Abscheues als bleibende Eigenschaft bezeichnet, durch אנכי der Gegensatz zu den Angeredeten und ihrem eingebildeten stolzen Bewusstsein hervorgehoben. — גאון י'. Der Stolz Jakobs sind, wie aus dem parallelen „seine Paläste“ hervorgeht, die Grossen Samarias selbst mit ihren Besitzthümern

und Machtmitteln. Sie heissen Stolz Jakobs, nicht Israels, als Nachkommen und Erben des Patriarchen nach dem Fleische, nicht nach der Verheissung (vgl. Knb.). — וְהִסְגַּרְתִּי besagt mehr als einschliessen oder belagern (Hitzig u. a.); es ist, wie 1, 6. 9. Abd. V. 14. 5 Mos. 32, 30, ausliefern und preisgeben. — עִיר. Die Stadt ist, obwohl das Fehlen des Artikels unbestimmte Allgemeinheit ausdrückt, vorzugsweise die Hauptstadt Samaria. — וּמְלֹאָהּ klingt an den geläufigen Ausdruck an: ארץ ומלאה die Erde und ihre Fülle, d. h. die Erde und ihre Bewohner. Hoffmann[1] conjicirt מִלּוֹאָהּ ihre (umwallte) Citadelle. Der Begriff „Ausfüllung“ passt aber nicht für Samaria, und im Zusammenhange wird die Allgemeinheit des Verderbens betont; daher ist die massorethische Punktation vorzuziehen. — V. 9—11 geben eine Schilderung, wie in einer grossen, pestartigen Sterblichkeit die Vorboten des Endgerichts sich anmelden. יוּתְרוּ übrig gelassen werden, d. h. am Leben bleiben (vgl. Ps. 79, 11). — עֲשָׂרָה bildet den Gegensatz zu אחד. Zehn Menschen sind viele Menschen; vereinigt in einem einzigen Hause, lässt sich ein schnelles Aussterben desselben nicht leicht befürchten; allein diese Hoffnung trügt. — V. 10. וּנְשָׂאוֹ. Das Suffix erhält aus dem vorausgehenden וָמֵתוּ seine Beziehung; der Singular bleibt auffallend. LXX: καὶ λήψονται mit Auslassung des Objects. — דּוֹדוֹ sein (des Verstorbenen) Oheim, patruus, überhaupt propinquus: die Anverwandten haben die natürliche Pflicht, die verstorbenen Glieder der Verwandtschaft zu begraben. — Im folgenden מְסָרְפוֹ (in einigen Handschriften מְשָׂרְפוֹ) erwartet man ein Synonymum zu דודו; der Text „und sein Verbrenner“ entspricht dieser Erwartung nicht. Leichen zu verbrennen war auch nicht Sitte der Hebräer; ausnahmsweise wurde bei Seuchen, oder um Leichen vor Verunehrung zu bewahren (vgl. 1 Reg. 31, 10—12), die Verbrennung angewendet. Das παραβιῶται der LXX und des Syrers passt besser in den Zusammenhang als die übliche Auffassung des massorethischen Textes. Uebrigens übersetzen

[1] In Stades Zeitschr. f. alttest. Wissensch.

auch ältere Rabbinen סרף mit: Verwandter[1]. — עצמים ohne Artikel in unbestimmter Allgemeinheit; gemeint sind damit die Leichen der im Hause Gestorbenen überhaupt, nicht die Gebeine der etwa im Hause selbst schon verbrannten Leichen (Hitzig). — בירכתי וגו' vom Orte: die innerste, verborgenste Seite desselben, in penetralibus. Der Blutsverwandte findet beim Suchen nach den Bewohnern des Hauses Todte und in einem verborgenen Winkel einen Lebenden. Diesen fragt er, ob noch jemand von der Verwandtschaft im Hause in seiner Nähe sich verborgen halte. Die Antwort des Gefragten lautet lakonisch: אפס finis! d. h. alles todt! — ואמר הס. Der Redende ist nicht der Hausbewohner (Lyr., Sanch., Rib.), sondern der Angekommene; denn wozu sollte das zweite אמר dienen, wenn die Worte הַס וגו' demjenigen angehörten, welcher das אפס gesprochen? — הַס, ein zum Schweigen auffordernder Laut, gleich unserem St! Vulg.: tace. Die Todtenstille im verseuchten Sterbehause bildet beredten Contrast zu den lauten Gelagen fröhlicher Zecher (V. 4—6). — כי. Die Begründung für das Gebot, zu schweigen, gibt nicht Amos, sondern der nämliche, welcher zum Schweigen aufgefordert hat. — Zu לא wird טוב gut, zweckmässig (1 Mos. 2, 9; 3, 6 u. ö.), oder עֵת Zeit, rechte Zeit — die Construction mit לְ wie Eccl. 3, 1. 17 — sich ergänzen lassen: nicht ist es zweckmässig, nicht ist es die rechte Zeit. — להזכיר. Das Hiphil verbindet mit der Bedeutung: eine Erinnerung an etwas hervorrufen, häufig den Sinn: loben, preisen (vgl. Ps. 45, 18; 71, 16. Jos. 23, 7 u. ö.). Das Object steht mit der Präposition בְּ wie Jos. a. a. O. u. Ps. 20, 8. Der angekommene Verwandte setzt voraus, entweder weil es bei Todesfällen Sitte war oder aus der tieftraurigen Lage sich vermuthen liess, dass der im Hause übrig Gebliebene den Namen Jahve aussprechen würde, etwa: Jahve hat mich allein übrig gelassen, oder: Jahve ist vorübergegangen (vgl. 2 Mos. 33, 3. 5). Der hl. Hieronymus meint, dass der im Hause befind-

[1] Vgl. Philippson, Die israelit. Bibel. Knb.

liche Kranke mit einem Schwur seine Aussage, dass niemand mehr übrig sei, bekräftigen wolle. In welcher Seelenstimmung und Absicht das Aussprechen des Gottesnamens von dem Anverwandten verwehrt werde, darüber herrschen verschiedene Ansichten (vgl. Knb., Lap., Troch.), ob nämlich Verzweiflung an der Möglichkeit der Rettung den Ausspruch eingibt oder die Furcht, durch Nennung des Namens Gottes dessen Rache auch auf den letzten Ueberlebenden zu lenken (Keil), der Beweggrund des Verbotes ist, oder ob, was bei einem jeden dieser Affecte möglich ist, durch Scheu und Abwendung von Jahve dieses Verbot eingegeben wird. Beachtet man das Verhältniss der beiden Verse zu einander, so ist V. 10 eine Illustration zu der allgemein gehaltenen Drohung in V. 9. Amos liebt es, sententiös gefassten Verkündigungen detaillirte Schilderungen zur Erläuterung der erstern folgen zu lassen (vgl. 3, 12. 15; 4, 8. 11; 5, 19; 8, 13; 9, 8). Der nothwendig anzunehmende Fortschritt der prophetischen Rede verlangt, dass im Verhalten der Bedrohten eine moralische Nöthigung vorhanden sei für den actuellen Eintritt der Strafaussprüche. Daher wird das Verbot, des Namens Jahve zu erwähnen, als Verzweiflung an der Güte und Hilfsfähigkeit Jahves aufzufassen sein. Die grosse Sterblichkeit macht auf den in das Sterbehaus kommenden Verwandten den Eindruck, dass er, wie die Bewohner von Bethsemes (1 Reg. 6, 20), nichts von Jahve wissen und hören will. — V. 11. כי schliesst begründend an V. 9 an; der Redende ist der Prophet. — הנה bereitet auf etwas Neues, Ueberraschendes vor. Dieses liegt in dem Gedanken, dass die grossen gleich den kleinen Häusern ohne Unterschied zerstört werden. — מצוה. Das Participium Piel drückt den energischen Willen des Befehlenden aus, daher derselbe auch zur Ausführung gelangt. — והכה. Es ist kein neues neutrales Subject nöthig (Keil, Or.), sondern Jahve bleibt Subject, wenn er auch seinen Befehl und dessen Inhalt durch die Assyrer ausführen lässt: quod per alium facit, ipse facit. — הבית הגד'. Unter dem grossen und kleinen Hause sind nicht die Königreiche Israel und Juda zu verstehen (Or., Chald.,

Hier., Cyr. u. a.), sondern Palast und Hütte (Hitzig u. a.) in Israel. Der Artikel generalisirt. Unter einem ähnlichen Bilde wie 3, 15 wiederholt der Prophet die Verkündigung, dass vom Verderben das ganze Land bedroht wird. — רסיסים (vom Stammwort רסס = רצץ brechen, zerschlagen) das Zerschlagene, daher Trümmer. Aehnlich das Synonym בקעים: das Zerspaltene, daher Splitter. Beide Wörter nur hier. Von Palästen bleiben bei der Zerstörung grosse, von Hütten kleine Reste übrig.

Die Verse 12—14 bilden einen weitern Theil des Beweises, dass das V. 11 angedrohte Geschick Israels in seinem verkehrten Treiben, seinem hochmüthigen Trotze begründet sei. Der Schlussvers der Strophe bezeichnet näher den Umfang, welchen die Verheerung des Landes annimmt. — ירצון, von רוץ mit der Nebenbedeutung: stark laufen = rennen. Rosse auf Felsboden rennen zu lassen, ist Zeichen von Thorheit, zumal da die Thiere im Orient nicht mit Hufeisen beschlagen sind. — יחרש mit unpersönlichem Subject. Die beiden Verba stehen im Imperfect als Erfahrungsthatsachen. — בבקרים wird mit Hitzig u. a. zu zerlegen sein in בבקר יָם = בבקרים ים pflügt man mit Rindern das Meer? Das instrumentale „mit Rindern“ ist parallel zu סוסים; dem סלע entspricht יָם; fällt letzteres hinweg, so muss חרש auch auf סלע bezogen werden (vgl. Knb.): Ackert man auf Felsen mit Rindern? Der Sinn bleibt der gleiche, nur erhält בקר die singuläre Bedeutung: ungezähmter, wilder Stier (bos indomitus, bos silvestris [S. Hieron.]). Die Frage des Propheten, ob Pferde und Rinder auf so unpassendem Terrain verwendet werden, hat sprichwörtlichen Sinn: etwas recht Verkehrtes thun. Ist im praktischen Leben dieses verkehrte Handeln lächerlich und tadelnswerth, so verdient im Vergleich damit das Verhalten der Grossen Samarias in moralisch-rechtlicher Beziehung um so härtern Tadel: sie haben das Recht, die Grundlage eines gesunden Staatswesens und der Wohlfahrt der Unterthanen, vergiftet, seine Anwendung zu einer Quelle der Bitterkeit gemacht (vgl. zu diesem Vorwurf 5, 7). — V. 13. השמחים וגו'. Die Participien enthalten Prädicate, aus welchen die thörichte Sinnesweise der Mächtigen

Israels hervorgeht. — ללא דבר über ein Nicht-Ding, d. h. über eine Sache, welche keine Existenz hat, freuen sie sich. Unter diesem Nichts sind nicht Götzen zu verstehen (S. Hier. u. a.), sondern das Rühmen und Pochen auf ihre materielle Macht. — בְחָזְקֵנוּ. Der Nachdruck liegt, wie beim folgenden לָנוּ, auf dem Suffix: ihrer eigenen Kraft und Stärke schreiben sie ihre kriegerischen Erfolge zu, nicht dem Willen und der Vorsehung Gottes, welche allein den Sieg verleiht und erhält (vgl. Ps. 106, 8; 108, 14. Dan. 4, 27 f. 4 Reg. 13, 5). — Auch in לקחנו ist diese stolze Selbstüberhebung ausgedrückt. Der Vorschlag Wellhausens[1], לא דבר und קרנים als Eigennamen von Orten in Gilead zu nehmen (nach 2 Reg. 9, 4. 5; 17, 27. 1 Mos. 14, 5. [LXX] 1 Makk. 5, 26. 43. 44 u. a.), ändert den Sinn nicht wesentlich, verdunkelt aber sein Verständniss. — קרנים Hörner sind Bild der Stärke und Macht, hergenommen vom Büffel und derartigen Thieren, denen das Horn Schmuck und Zier und zugleich Schutz- und Trutzwaffe ist (vgl. Ps. 75, 5; 148, 14. 1 Reg. 2, 10. Dan. 8, 5 u. ö.). Auch andere Völker bedienen sich des bildlichen Ausdruckes, Kraft und Trotz damit zu bezeichnen. So Horaz, Carm. 3, 21, 17 sq. von den Wirkungen des Weines:

> Tu spem reducis mentibus anxiis
> Viresque et addis cornua pauperi.

V. 14. כי הנני nimmt den Gedanken von V. 11 wieder auf und verkündigt, ohne eines Bildes sich zu bedienen, den nahen Sturz der eingebildeten Grösse Israels. — בית ישראל umfasst wie gewöhnlich nur das Zehnstämmereich. — אלהי ה'. Das Prädicat Gottes erinnert daran, dass dem Befehle und Dienste Gottes alles, auch die Völker gehorchen müssen. — גוי. Das Volk ist nicht mit Namen genannt, aber aus der folgenden Ortsbestimmung ist ersichtlich, dass eine von Norden kommende, an das Gebiet von Hamath angrenzende Macht, und daher die Assyrer gemeint sind. Sie sollen Israel beengen, d. h. ihre Obermacht es fühlen lassen und es be-

---

[1] Skizzen u. Vorarb. 5. Heft.

drücken wie der Stärkere den Schwächern, der Sieger den Besiegten (vgl. zu dieser Bedeutung von לָחַץ 2 Mos. 22, 20. Iud. 1, 34; 2, 18). — מלבוא וגו' wörtlich: von dem Punkt zu kommen nach Hamath, d. h. von Hamath an (über Hamath vgl. 6, 2). Mit dieser Ortsangabe wird gewöhnlich die Nordgrenze der israelitischen Herrschaft bezeichnet (vgl. 4 Mos. 34, 8. 4 Reg. 14, 25). Mit נחל ה' ist die Südgrenze angegeben. Der Bach der Araba kann, schon dem Namen nach, nicht identisch sein mit dem Bache Aegyptens[1]. Dieser, worunter der Wasserlauf des Wadi el Arisch mit der Mündung bei Rhinocolura verstanden wird, ist zwar als Grenze des Zwölfstämmegebietes genannt (3 Reg. 8, 65. 2 Par. 7, 8. 4 Reg. 24, 7. Jos. 15, 4. 47. Is. 27, 12). Es lässt sich nicht ersehen, warum Amos diese so geläufige Grenzbestimmung nicht gewählt hätte, wenn er die Grenze vom Gesamtgebiete bezeichnen wollte. Der Zusammenhang verlangt vielmehr, nur an die Südgrenze des Nordreiches zu denken. Eine solche wird 4 Reg. 14, 25 angegeben durch das Meer der Araba. Diese ist wohl hier gemeint und näher benannt. Denn עֲרָבָה bedeutet Steppe, Wüste, הָעֲ' vorzugsweise die steppenartige Niederung, welche südlich von Jericho auf beiden Seiten des Todten Meeres bis gegen den Aelanitischen Golf sich hinzieht (vgl. 5 Mos. 1, 1; 2, 8. Jos. 12, 1. 2 Reg. 4, 7. 4 Reg. 25, 4); noch heute führt der Landstrich südlich vom Todten Meere den gleichen Namen. Meer der Araba heisst daher das Todte Meer (5 Mos. 4, 49. Jos. 3, 16). Der Bach der Araba wird ein Wasserlauf sein, welcher durch die Araba in das Todte Meer mündet, wahrscheinlich der Grenzbach zwischen Edom und Moab oder der Wadi el Ahsi (Baur, Hitzig, Keil; vgl. Karte von Riess).

---

[1] Gegen Hengstenberg, Christol. des A. T. I (2. Ausg.). 424, Anm.; S. Hieron., Lap.

Zweiter Abschnitt (7, 1 bis 9, 10).

Verkündigung des göttlichen Strafgerichtes durch Visionen und deren Erklärung.

Dieser Abschnitt unterscheidet sich von dem vorausgehenden durch die Form, in welcher der Prophet den göttlichen Willen erfährt. In Visionen gekleidet erhält er seine Mittheilungen und richtet danach seine Verkündigungen.

Erster Theil (7, 1 bis Kap. 8).

Die drei ersten Visionen (7, 1—9) lassen sich zu einer Rede — der siebenten — verbinden, je drei Verse (1—3, 4—6, 7—9) bilden eine Strophe. Nach den zwei ersten Visionen scheint das Gericht durch die Fürbitte des Propheten einen Aufschub zu erhalten; die dritte verkündet baldigen, von Gott beschlossenen Eintritt der Strafe.

V. 1. So liess mich schauen der Oberherr Jahve:
Und siehe! er bildete Heuschrecken bei Beginn des Wachsthums des Grases.
Und siehe! (es war) Graswuchs nach den Mahden des Königs.

(LXX: So liess mich schauen u. s. w.
Und siehe! Gebilde von Heuschrecken, kommend am Morgen.
Und siehe! Heuschrecken, der Eine, König Gog.)

V. 2. Und es geschah, als sie völlig das Grün des Landes verzehrt hatten,
da sprach ich: Oberherr Jahve, lass doch ab!
Wie kann Jakob bestehen, da er klein ist?

V. 3. Reue empfand darüber Jahve.
Nicht soll es geschehen, sprach Jahve.

V. 4. Also liess mich schauen der Oberherr Jahve:
Und siehe! er rief zum Streit im Feuer, der Oberherr Jahve.

Und es frass eine grosse Meeresfluth und verzehrte das Erbtheil.

V. 5. Da sprach ich: Jahve, höre doch auf!
Wie kann Jakob bestehen, da er klein ist?

V. 6. Reue empfand Jahve darüber.
Auch das soll nicht geschehen, sprach der Oberherr Jahve.

V. 7. Also liess er (Jahve) mich schauen:
Und siehe! der Oberherr stand auf einer senkrechten Mauer,
und in seiner Hand ein Bleiloth (= Messschnur).

V. 8. Und es sprach Jahve zu mir: Was siehst du, Amos?
Und ich antwortete: Ein Bleiloth!
Da sagte der Herr:
Siehe! ich lege an ein Bleiloth inmitten meines Volkes Israel;
nicht gehe ich ferner an ihm vorüber:

V. 9. Da werden verwüstet die Höhen Isaaks,
und die Heiligthümer Israels zerstört,
und ich stehe auf über das Haus Jerobeams mit dem Schwerte!

V. 1. כה הראני 7, 1. 4. 7; 8, 1 von den Visionen, wie כה אמר von den Reden (1, 3. 6. 9. 12 u. ö.).

Auch von andern Propheten werden Visionen als Offenbarungsform berichtet (vgl. Jer. 24, 1. Zach. 2, 3; 3, 1. Ez. Kap. 1. 10 u. a.). Die Visionen sind nicht als poetische Fictionen zu denken (Hitzig), noch als beliebige, bloss des Wechsels halber gewählte Einkleidungsformel der Gedanken, sondern als auf Realität beruhende geistige Vorgänge, bewirkt von der auf diese Weise ihren Dienern sich offenbarenden Gottheit. Der Beisatz אדני beim Gottesnamen mag das besondere Verhältniss in Erinnerung bringen, in welchem die Propheten zu ihrem Oberherrn Jahve stehen (vgl. Kap. 3). כה geht auf das Folgende. — יוצר. Subject dazu ist Jahve. Zu der Schilderung des Entstehens und Erscheinens der Heu-

schrecke passt die LXX-Uebersetzung: ἐπιγονὴ ἀκρίδων ἐρχομένη ἑωθινή. Das ursprüngliche יֵצֶר der LXX ist im massorethischen Texte dem קָרָא in V. 4 conform in יוֹצֵר umgebildet worden. — גבי = גובי (Nah. 3, 17) collectiv: Heuschreckenartiges[1], Heuschreckenschwarm. — בתחלת וגו' gibt die Zeit an, wann die Heuschrecken erschienen. — Unter לקש, welches nur hier vorkommt, ist nicht Spätgras oder Omet zu verstehen, sondern das zur Zeit des Spät- oder Frühjahrsregens (März und April) wachsende, das erste oder Frühjahrgras[2]. Der Sinn ist also: Sobald der Graswuchs beginnt, ist auch die Heuschrecke da, wie das ἐρχομένη ἑωθινή der LXX andeutet. — Das zweite לקש ist aus ילק (Joel 1, 4) corrumpirt, LXX βροῦχος, d. h. die (bereits entwickelte) Heuschrecke ist noch in ihrem Zerstörungswerke thätig. Das durch Buchstabenverlesung entstandene εἷς Γὼγ ὁ βασιλεύς der LXX ist richtige Interpretation der Stelle nach Joel und Ezechiel, d. h. sie erkennt in den Heuschrecken den einen grossen Feind, den Gerichtsvollzieher Gottes, welcher auf seine Siege übermüthig im Endgerichte unterliegt[3]. — אחר גזי ה'. Die Auffassung fast sämtlicher Erklärer, dass die Frühmahden des Graswuchses des ganzen Landes Vorrecht der Könige gewesen seien, hat zu der Folgerung verleitet, dass für die Bauern nur das Spätgras oder Omet übrig bleibe. Dabei würde von der Heuschreckenplage nur der Bauernstand betroffen, während der königliche Hof Immunität genösse. Dieser Ausnahme widerspricht aber V. 2, nach welchem von den Heuschrecken der ganze Graswuchs des Landes verzehrt wird. Diesen Widerspruch zu lösen, will Keil (Commentar) gleich Hengstenberg[4] unter dem Könige, von dessen Mahden die Rede ist, Jahve selbst verstehen; Hoffmann denkt gegen den Context an die Schaf-

---

[1] König, Lehrgeb. der hebr. Sprache II, 119.

[2] Vgl. Hoffmann, Versuche in Stades Zeitschr. f. alttestamentl. Wissensch. a. a. O.

[3] Ueber die Entwicklungsstadien der Heuschrecken vgl. A. Scholz, Commentar zu Joel S. 22 f. Hoffmann a. a. O.

[4] Christol. des A. T. I, 407.

schuren des Königs. Es ist fraglich, welche Zeitbestimmung in dem Ausdruck „nach den Mahden des Königs“ enthalten sein soll. Aus dem Bericht (3 Reg. 18, 5 f.), wonach König Achab gegen Ende der dreijährigen Wasser- und Futternoth das ganze Land nach Grünfutter für seinen Marstall durchsuchen liess, wird sich der Schluss ziehen lassen, dass, wenigstens in einem Nothjahre, ausser den königlichen Domänen das ganze Land und besonders diejenige Provinz, in welcher das königliche Hoflager sich befand, zu jeder Jahreszeit die Mittel für den königlichen Marstall lieferte. Danach würde der Sinn der Stelle sein: die Heuschreckenplage dauert vom Anfang bis zum Ende des Graswuchses, d. i. das ganze Jahr hindurch; mit andern Worten: das Gericht des Herrn ergeht ohne Unterlass über sein Volk. — V. 2. אם ist hier temporal und כִּלָּה hat die Bedeutung des Plusquamperfectums. Das Subject zu diesem Verb ist גבי oder ילק; das Object עשב steht ohne Artikel, weil collectiv jedes Grün verzehrt wird. — סלח absolut gebraucht, sonst mit לְ der Schuld (vgl. 2 Mos. 34, 9. 3 Reg. 8, 34. 36). Die Bitte um Nachsicht und Vergebung setzt die Heuschreckenplage als Sündenstrafe voraus. — יעקב personificirt: der Stammvater für seine Nachkommen. — קטון klein, nämlich an Macht und Kraft, daher leicht gänzlich zu verderben (zum Gedanken vgl. Matth. 24, 22. Marc. 13, 20). — V. 3. נִחַם nicht Imperativ und Theil der Bitte des Propheten, sondern Indicativ und Erfolg der Bitte. — על־זאת bezieht sich inhaltlich auf das V. 1 genannte Strafgericht. — V. 4. קרא. Der Rufende ist Jahve, das Object dazu ist אֵשׁ, welches aber als Mittel für das zweckbestimmende לריב mit diesem zusammenconstruirt ist. — ריב streiten, einen Rechtsstreit führen, ist Infinitiv. Im Gerichtsfeuer streitet Jahve mit seinem sündigen Volke. In gedrängter Kürze gibt der Prophet nur Urheber und Wirkung des Gerichtes an. — תהום (vgl. הום brausen) Meeresbrandung, Meeresfluth und Meerestiefe, oft, wie hier, mit רבה die grosse (vgl. Jon. 2, 6. 1 Mos. 7, 11. 5 Mos. 8, 7. Job 38, 16 u. a.). Das Gerichtsfeuer verzehrt die Meeresfluth und bedroht das Festland (zum Bilde

vgl. Joel 1, 20. Os. 13, 15). Bei der Allgemeinheit und grossen Ausdehnung des Gerichtes wird unter abyssus multa die sündige Heidenwelt gemeint sein, welche im Gerichte untergeht (vgl. Is. 41, 11 ff.), während ein Theil von Israel gerettet wird (Joel 3, 5. Is. 10, 22; 37, 31 f. Jer. 31, 10). — חֵלֶק. Der Theil als ein bekannter ist pars Domini (5 Mos. 32, 9. Jer. 10, 16; 51, 19). Israel ist neben das Völkermeer gestellt, wie in der Einleitung das Gericht über seine sieben Nachbarvölker vorausgeschickt ist zum Beweise, dass auch das sündige Israel nicht verschont wird. Da durch die Bitte des Propheten das im Bilde gezeigte Strafgericht hier abgewendet wird, so ist die historische Ausdeutung desselben zwecklos: nicht von einer wirklich eingetretenen grossen Dürre wird die Rede sein (Or., Umbr. u. a.), wie auch unter der Heuschreckenplage nicht assyrisch-chaldäische Invasionen zu verstehen sind. — V. 5. חדל. Der Prophet bittet Gott, das Feuergericht zu endigen, d. h. dasselbe abzukürzen. Begründung und Erhörung der Bitte wie V. 2 und 3.

In der dritten Vision (V. 7—9) erkennt der Prophet, dass Aufschub des Strafgerichtes nicht mehr bewilligt wird. Der Sündenzustand der Bewohner des Nordreiches drängt zum Untergange, wie der des Südreiches zur Zeit des Propheten Jeremias (vgl. Jer. 15, 1). — V. 7. עַל־חוֹמַת אֲנָךְ wörtlich: auf einer Mauer von Blei, metonym: auf einer senkrechten (lothrechten) Mauer. Denn אֲנָךְ, welches nur hier vorkommt, bedeutet nach dem Syrischen und Assyrischen Blei, Zinn; daher auch das daraus Gemachte, das Senkblei, das Bleiloth, die Messschnur, an welcher das Bleigewicht der wesentlichste Bestandtheil ist. Der Herr steht auf einer lothrechten Mauer, d. i. eine Mauer, bei welcher das Bleiloth zur winkelrechten Herstellung des Baues angelegt wird (Merc., Troch., Or. u. a.). Das Bleiloth wird bei Aufführung wie bei Abbruch von Gebäuden gebraucht (vgl. 4 Reg. 21, 13. Is. 34, 11). Der Prophet sieht dieses bedeutsame Werkzeug in der Hand des Herrn. Dieser erscheint also als Bauherr. Die Vulgata-Uebersetzung: Dominus stans super murum litum et in manu eius trulla caementarii

— „Der Herr stehend auf einer gestrichenen (= verputzten) Mauer und in seiner Hand eine Maurerkelle“, ruht auf Ez. 13, 10—15. Der Sinn bleibt der gleiche, wie auch die griechischen Erklärer aus der LXX (ἀδάμας, ἀδαμάντινον τεῖχος) die unwiderrufliche, an Härte wie ein Diamant alles übertreffende Strafsentenz Gottes folgern (Theod., Cyr.). — V. 8. ויאמר וגו'. Die Fragestellung an den Propheten vermittelt den Anschluss der Erklärung des Geschauten (vgl. Jer. 1, 11. 13). — בקרב עמי. Wenn in der Mitte des Volkes, d. h. im Innern des Gebäudes selbst, das Bleiloth angelegt wird, so deutet diese Handlung auf beabsichtigte Niederreissung des ganzen Baues: der Bauherr begnügt sich nicht mehr, Nebenbauten niederzulegen oder Flickarbeit vorzunehmen, sondern er macht reine Arbeit durch Demolirung des Ganzen. — עבר לו. Das Verb עבר hier im Sinne von schonen, verzeihen, wie Mich. 7, 18. Prov. 19, 11, hier ohne den Beisatz על־פשע; der Dativ bei לְ ist Dativus commodi. Im entgegengesetzten Sinne ist das Wort 5, 17 gebraucht (vgl. Vater, Orelli, Troch. u. a). — V. 9. ונשמו וגו'. Die Verwüstung der Höhen ist, wie aus der Parallelstellung mit den Heiligthümern hervorgeht, gleichbedeutend mit Zerstörung der dort aufgestellten Altäre und Götzenbilder (vgl. zur Sache Os. 10, 8. 4 Reg. 17, 9—12; 23, 13). Die Höhen werden Isaaks Höhen genannt, nicht als ob der Prophet Lia- und Rachelstämme unterscheiden und darunter auch Edom einbeziehen will, sondern zum Wechsel des Ausdrucks und in gleichem Werthe mit dem correspondirenden Israel. Wahrscheinlich berief man sich im Nordreiche mit Stolz darauf, als Mehrzahl der Stämme die Nachkommen Isaaks und Israels zu repräsentiren. Die erweichte Form ישחק für die härtere und gewöhnlichere יצחק auch Ps. 105, 9. Jer. 33, 26. LXX: βωμοὶ τοῦ γέλωτος, Vulg.: excelsa idoli, nach dem Sinne unter Vertauschung des Nomen proprium mit dem Nomen appellativum. — יחרבו intrans., verwüstet, verheert sein. — וקמתי וגו'. Das Aufstehen bedeutet actives Einschreiten. Der Zeit nach wird dieses den angedrohten Verwüstungen des Landes vorangehen. Das Haus Jerobeams, d. h. die regie-

rende Dynastie, soll durch das feindliche Schwert getroffen werden. Die angedrohte Zerstörung der Cultstätten in Verbindung mit dem Untergange der Regierungsgewalt ist gleichbedeutend mit gänzlicher Auflösung des Zehnstämmereiches.

Das kühne Drohwort, welches Amos gegen die königliche Majestät Jerobeam II. aussprach, erfüllt das Herz des Oberpriesters in Bethel mit Zorn und Besorgniss. Als das geeignete Mittel, die Drohung des Propheten unwirksam zu machen, erscheint ihm, den Sprecher des Hochverraths bei dem Könige anzuklagen. Dieses verkehrte Verhalten wird vom Propheten bestraft durch Wiederholung der Drohung und Ausdehnung derselben auf Amazias selbst. Die versuchte Intervention des Götzenpriesters hält das göttliche Strafgericht nicht auf, sondern rechtfertigt und beschleunigt dasselbe. Die Verse 10—13 erzählen als eine Strophe das Auftreten des Amazias gegen den Propheten; die Gegenstrophe (V. 14—17) enthält die reagirende Antwort.

V. 10. Da schickte Amazias, Priester von Bethel, zu Jerobeam, Israels König, und meldete:
Verschworen hat sich gegen dich Amos inmitten des Hauses Israel;
nicht vermag zu fassen das Land alle seine Worte!

V. 11. Denn also sprach Amos:
Durch das Schwert soll sterben Jerobeam
und aus seinem Lande ganz Israel wandern ins Exil!

V. 12. Auch sprach Amazias zu Amos:
Gehe, Seher, fliehe in das Land Juda,
und dort iss Brod und prophezeie dort!

V. 13. Aber in Bethel prophezeie ferner nicht mehr!
Denn Königs-Tempel und des Königreiches Haus ist hier!

V. 14. Da antwortete Amos und sprach zu Amazias:
Nicht bin ich Prophet, auch nicht Sohn eines Propheten,
sondern Hirte und Pflücker von Sykomorenfeigen.

V. 15. Aber es nahm Jahve mich hinter der Herde hinweg,
und es sprach zu mir Jahve:
Geh, prophezeie meinem Volke Israel!

V. 16. Und jetzt höre ein Wort Jahves: Du sprichst:
Nicht sollst du prophezeien über Israel
und nicht reden über das Haus Isaak!

V. 17. Darum also spricht Jahve:
Dein Weib wird buhlen in der Stadt,
und deine Söhne und Töchter werden durch das Schwert fallen,
und dein Grundbesitz wird nach der Messschnur getheilt.
Du aber wirst sterben auf beflecktem Boden,
und Israel aus seinem Lande gänzlich ins Exil wandern.

V. 10—13. אמציה Jahve ist stark oder stärkt, ein öfter vorkommender Eigenname, auch eines Königs von Juda. — כהן וגו׳. Wie aus dem Auftreten des Amazias gefolgert werden kann, bekleidete derselbe am Tempel zu Bethel wahrscheinlich das Amt eines Oberpriesters. In dieser Stellung mochte er sich verpflichtet halten, über den Inhalt der Reden des Amos, in welchen ausdrücklich das königliche Haus bedroht wurde, officiellen Bericht zu erstatten. — אל־י׳. Der König befand sich wahrscheinlich in seiner Residenz zu Samaria. — קָשַׁר־, vollständig ק׳ קֶשֶׁר eine Verschwörung anstiften (4 Reg. 12, 21; 14, 19; 15, 30), על gegen jemand. — בקרב וגו׳ in der Mitte des Hauses Israel, d. h. in Bethel, dem religiösen Mittelpunkte des Reiches, angeknüpft, musste die Verschwörung leicht über das ganze Land sich verbreiten, war die Frechheit des Anstifters derselben um so grösser, Abhilfe dringender. Daher auch der Hinweis, dass das Land, d. i. seine Bewohner, die scharfen Angriffe des Propheten nicht zu ertragen im stande seien, sondern Unzufriedenheit, Ungehorsam und Empörung entstehen müssten. — הכיל, Hiphil von כול, eigentlich: in sich fassen (wie in einem Gefässe), daher: aushalten, ertragen (wie Jer. 6, 11; 10, 10. Joel 2, 11). —

V. 11. Amazias begründet die gegen Amos erhobene Anklage, indem er aus den Reden desselben die Unheil verkündenden Stellen aushebt (vgl. 5, 27; 6, 7; 7, 9). Dabei ändert er die Worte des Propheten 7, 9, indem er anstatt des Hauses Jerobeams die Person des Königs selbst setzt. Diese gegen den König direct gerichtete Drohung musste die Aufmerksamkeit desselben schärfer erwecken als die allgemein gehaltene. Es scheint nicht, dass Amazias die königliche Entscheidung abwartete, sondern er suchte durch selbständiges Eingreifen des lästigen Propheten sich zu entledigen. In dieser Absicht gibt er demselben den dringenden Rath, aus dem Gebiete Bethels und den Grenzen des Königreiches sich zu entfernen. Die Auffassung des Oberpriesters vom Prophetenamte kennzeichnen zunächst die Worte: לֵךְ ברח, als wenn es nur vom Propheten abhinge, wo und wann er seines Amtes walten wolle. Die Verachtung der prophetischen Thätigkeit drücken die folgenden Worte aus: אכל וגו' iss dort Brod und prophezeie dort, d. h. erwirb dir dort (in Juda) mit Prophezeien deinen Lebensunterhalt. Der Prophetenberuf erscheint dem Amazias als eine einträgliche Profession. Wahrscheinlich waren damals im Königreiche Israel, wie in den Zeiten Achabs (vgl. 3 Reg. 18, 4. 13. 19), auch vom Staate Prophetenschulen errichtet und Propheten staatlich an ihnen angestellt. — אל־ארץ י'. Nach Juda soll Amos sich zurückziehen, nicht weil dort Propheten eine bessere Aufnahme gefunden hätten — ubi libenter audiuntur insani (S. Hier.) — oder dem König von Juda und seinem Volke Weissagungen gegen Israel willkommen sein mussten (Merc.), sondern weil er diesem Reiche angehörte. Diese Zuständigkeit des Propheten nach Juda ist auch vorausgesetzt in der Begründung, welche der Oberpriester seinem Verbote, dass Amos nicht mehr in Bethel auftreten soll, beifügt: am Nationalheiligthum, wo der König seine Priester und Propheten anstellt und selbst seinen Gottesdienst hält (vgl. 3 Reg. 12, 26—33; 13, 1), hat ein Fremder kein Recht und keinen Antheil. — בית ממלכה Haus des Königreichs, d. h. Staatsheiligthum, wie der Kälberdienst Staatsreligion war.

V. 14—17. Antwort des Propheten. — לֹא־נָבִיא. Er verneint, Prophet zu sein in dem Sinne, in welchem Amazias das Prophetenamt auffasst. Er ist weder von Geburt noch durch Nachfolge oder Schule Prophet, noch weniger übt er den Beruf als brodbringendes Gewerbe. — בֶּן־נָבִיא nicht von leiblicher Abstammung, obwohl sicherlich auch im Prophetenamte, als Erwerbsart betrieben, der Sohn dem Vater nachfolgte, sondern von der Zugehörigkeit zu einer Schule, einem Verein oder einer Gilde. Die Bemerkung Theodors von Mopsuestia zu unserer Stelle: οὔτε γὰρ ὡς τέχνην τινὰ μεμάθηκα ταύτην οὐθ' ὡς κληρονομίαν ἐδεξάμην τοῦτο παρὰ τοῦ πατρός· ἐπειδὴ χάριτός ἐστι τὸ ἔργον θείας καὶ προςγίνεται οἷς ἂν αὐτὸ προςεῖναι βούληται θεός, erklärt genügend die Worte des Amos. Nur falsche Propheten — und wohl nur solche kannte Amazias — legten sich aus unlautern Beweggründen prophetische Eigenschaften bei (vgl. Mich. 3, 5 u. v. a.). Diejenigen Personen beiderlei Geschlechts, welche als von Gott berufene Propheten sich erweisen konnten — Kennzeichen hierfür 5 Mos. 18, 20—22. 3 Reg. 13, 5. 6; 20, 35 f.; 22, 13—14. 22. 28. Jer. 28, 9. 17 u. ö. —, fanden bei den gottesfürchtigen Israeliten Aufnahme, Unterstützung und Unterhalt (vgl. 3 Reg. 18, 3. 4. Jer. 38, 7 ff.). Zur Antwort des Amos vgl. Joh. 1, 21. — כִּי, gleichbedeutend mit כִּי אִם, gibt den Grund an, weshalb das voraus Negirte nicht stattfinden könne. — בוקר Rinderhirt, mit 1, 1 und 7, 15 verglichen „Hirt“ im allgemeinen, LXX richtig: αἰπόλος, Hirt über Kleinvieh (Ziegen und Schafe), wozu V. 15 צאן passt. — בולס ἅπ. λεγ., LXX κνίζων, Vulg. vellicans, richtiger wahrscheinlich Aquila: ἐρευνῶν (συκομόρους), vom chaldäischen בלשׁ suchen, aufsuchen[1], pflücken. Hieronymus begründet die Uebersetzung vellicare, zupfen, einritzen, mit der Erklärung, dass die Früchte des Maulbeerfeigenbaumes, um reif und geniessbar zu werden, vorher eingeritzt oder eingekneipt werden müssen, welches Verfahren auch von andern bezeugt wird. — שִׁקְמִים, von שִׁקְמָה, welches im Biblisch-Hebräi-

[1] Levy, Neu-hebr. u. chald. Wörterb.

schen nicht vorkommt, im Chaldäischen erhalten ist[1], Maulbeerfeigenbaum, συκόμορος, ficus sycomorus, dessen Blätter denen des Maulbeerbaumes, dessen Früchte den Feigen gleichen. Nach 3 Reg. 10, 27. 1 Par. 27, 28. Is. 9, 9 wuchsen in alter Zeit in den Niederungen Palästinas zahlreiche Sykomoren; zur Zeit des hl. Hieronymus waren diese Bäume, wie derselbe bemerkt, aus der Umgegend von Tekoa verschwunden. Aus unserer Stelle wird, wie einige Erklärer annehmen, nicht gefolgert werden dürfen, dass Amos Besitzer von reichen Sykomoren-Anpflanzungen gewesen sei, mag auch der eigene Nutzen den Hirten die Pflege dieses Baumes in Rücksicht auf sein Holz, seine Früchte und seinen Schatten geboten haben. Gegenüber dem Ansinnen des Amazias, dass Amos in Juda seinen Lebensunterhalt vom Prophetenberufe gewinnen solle, betont der Prophet, dass der Hirtenstand ihm das zum Leben Nöthige gewährt habe. — V. 15. ויקחני. Das ו consec. explicativ abschliessend. Amos beruft sich auf das Eingreifen Gottes — der Gottesname ist wiederholt gesetzt —, darzuthun, dass er nicht aus persönlicher Neigung und Wahl prophetische Thätigkeit ausübe, sondern aus Gehorsam gegen Gott (vgl. 3, 8). Der Ausdruck „hinwegnehmen", tollere, auch von Davids Berufung gebraucht (2 Reg. 7, 8. Ps. 78, 70 f.), bezeichnet die unverhoffte, plötzliche Erwählung (zur Sache vgl. 3 Reg. 19, 19). Ging die Bestellung zum Propheten und der Befehl, dem Volke Israel zu weissagen, von Gott aus, so war ein Verbot der Ausführung dieses Befehles eine Auflehnung gegen Gott selbst (zum Gedanken vgl. Act. 5, 39). Die an ihn ergangenen Berufungsworte führt der Prophet mit Emphase in directer Rede an. — אל־עמי zu meinem Volke, ist nicht gleichbedeutend mit על über, welches der folgende Vers hat.

V. 16—17. Strafsentenz gegen Amazias. ועתה causal. — שמע וגו'. Der Prophet waltet seines Amtes, den Ausspruch seines göttlichen Mandanten zu verkünden. Den Worten des

[1] Vgl. Levy a. a. O.

Oberpriesters V. 13 wird in directer Rede das Wort Gottes gegenübergestellt. — הטיף, Hiphil von נטף tropfen, triefen, intrans., aber auch mit Accusativ der Fülle, Hiphil triefen lassen (9, 13), trop. von der Rede: die Worte strömen lassen, sich in der Rede ergehen, ohne verächtlichen Beigeschmack, sondern gleichbedeutend mit הנבא (vgl. Mich. 2, 6. 11. Ez. 21, 2). Der Ausdruck passt zum Worte Gottes, welches wie Thau und Regen (vgl. 5 Mos. 32, 2. Is. 11, 9) erquickt und befruchtet. LXX: οὐ μὴ ὀχλαγωγήσῃς, subjective Auffassung, da 9, 13 ἀποσταλάζω dem Massorethischen entspricht. — בית י׳. Der Prophet legt das Verbot des Amazias V. 13 nach dem Sinne desselben aus, wonach er nicht prophezeien soll über das Haus Israel und das Haus Isaak, d. h. über die sündigen Nachkommen der Stammväter der Verheissung. LXX οἶκος Ἰακώβ — der Name war in ihrer Vorlage wohl abgekürzt geschrieben; die Auflösung der Abkürzung in „Jakob" entsprach nach ihrem Gefühle dem Parallelbegriff Israel besser als Isaak. — V. 17. בעיר, d. i. in Bethel selbst, nach Eroberung dieser Stadt. — תזנה. Das Huren geschieht, wie die meisten Erklärer annehmen und der Zusammenhang nahelegt, nicht durch freiwillige Prostitution, sondern durch Vergewaltigung, welche die Ehefrau von den feindlichen Eroberern erleiden muss. Zum besondern Schimpf, scheint es, wurden bei Eroberungen weibliche Personen öffentlich genothzüchtigt. Der zweideutige harte Ausdruck זנה ist gewählt, weil er auf Amazias gemünzt ist. — בחרב durch das Schwert, sc. der erobernden Feinde. — בחבל. Die Vertheilung des Grundbesitzes des Oberpriesters deutet auf Vergebung des Landes an fremde Kolonisten (vgl. Jos. 17, 14 f. 2 Reg. 8, 2). — אדמה טמאה beflecktes, unreines Land wird kaum der von den Feinden entweihte und befleckte Boden Israels sein, sondern fremdes, heidnisches Land (vgl. Jos. 22, 19. Ps. 137, 4). In der Fremde sterben ist gleichbedeutend mit: wie Unbeschnittene sterben (Ez. 28, 10). Der Verlust der Heilsgüter ist damit eingeschlossen. Der Zeit nach gehört der Satz: Du sollst auf unreinem Boden sterben, hinter den Schluss-

gedanken des Verses, musste aber diesem vorangesetzt werden als Abschluss der künftigen Geschicke des Amazias. Mit vierfacher Strafandrohung, d. i. vollem Strafmass, wird dieser bedacht: an seinem Weibe, seinen Kindern, seinem Besitz und seiner eigenen Person. Die Strafe wird damit vollendet, dass er mit eigenen Augen die Erfüllung der Prophetenworte sieht, ins Exil wandert und dort stirbt. — וישראל וגו׳. Die Wiederholung der Androhung des Exils weist auf V. 11 zurück und bestätigt, dass Amazias den Propheten richtig verstanden hat.

Zweiter Theil (Kap. 8 bis 9, 10).

Der Prophet erhält in einer neuen, der vierten Vision, Kunde, dass die Züchtigung Israels von Jahve beschlossene Sache ist (8, 1—3). Das frevelhafte Sinnen und Trachten der Zeitgenossen rechtfertigt das nahende Strafgericht (8, 4—10). Das Verstummen der Prophetenstimmen vermehrt die Rath- und Hilflosigkeit der unglücklichen Israeliten (8, 11—14). Die achte Rede bewegt sich in vier Strophen: einer einleitenden (1—3), einer schliessenden (11—14) und einer Doppelstrophe zwischen beiden (4—10).

V. 1. Also liess mich schauen der Oberherr Jahve:
Und siehe! ein Erntekorb.
V. 2. Und er sprach: Was siehst du, Amos?
Und ich antwortete: Einen Erntekorb!
Und es sprach Jahve zu mir:
Es kommt das Ende über mein Volk Israel,
nimmer wieder gehe ich vorbei an ihm.
V. 3. Und zu Geheul werden die Lieder des Tempels
an jenem Tage, spricht der Oberherr Jahve.
Viel sind der Leichen,
an jedem Platze wirft er (Jahve) hin. Stille!

Doppelstrophe (4—6 Strophe, 7—10 Gegenstrophe):

V. 4. Höret dieses, ihr, die nach dem Dürftigen schnappen,
vernichten wollen des Landes Niedrige und sprechen:

V. 5. Wann ist vorüber der Neumond, dass wir verkaufen Getreide?
Und der Sabbat, dass wir aufthun Kornhandel,
klein machen das Mass und gross den Preis und täuschen mit Truges Wage?

V. 6. Zu erwerben um Geld Schwache und Arme um ein Paar Schuhe,
und Getreide-Abfall verkaufen wir für Korn!

V. 7. Geschworen hat Jahve beim Stolze Jakobs:
Nimmer fürwahr werd' ich vergessen all ihre Thaten!

V. 8. Soll darüber nicht erbeben die Erde und trauern all ihre Bewohner?
Und sie emporsteigen ganz und gar wie der Nil
und schwellen und sinken wie Aegyptens Strom?

V. 9. Ja, es soll geschehen an jenem Tage, der Oberherr Jahve spricht's:
Da lasse ich untergehen die Sonne in des Tages Mitte
und hülle in Finsterniss die Erde am lichten Tag.

V. 10. Und ich verkehre eure Feste in Trauer und all eure Lieder in Klagegesang,
und bringe über alle Hüften Sackgewand und über jeden Kopf Kahlheit,
und mache es wie Trauer um den Einzigen und ihr Ende wie bittern Tag.

Schlussstrophe, V. 11—14:

V. 11. Siehe! Tage kommen, spricht der Oberherr Jahve, da sende ich Mangel in das Land,
nicht Hunger nach Brod und nicht Durst nach Wasser,
sondern nach Verkündigung der Worte Jahves.

V. 12. Da irren sie von Meer zu Meer und vom Norden bis zum Osten:
sie schweifen umher, zu erhalten Jahves Wort, aber sie finden es nicht!

V. 13. In dieser Zeit verschmachten die Jungfrauen, die schönen,
und die Jünglinge vor Durst —

V. 14. Sie, die schwören bei der Verschuldung Samarias und sprechen:
Es lebe dein Gott, o Dan, und es lebe der Weg nach Beerseba!
Darum fallen sie und stehen nicht wieder auf!

V. 1—3. Der Beginn der Vision, wie bei den drei vorausgehenden. כְּלוּב, von כלב fassen, Gefäss, Korb (vgl. Jer. 5, 27). Der Inhalt desselben wird bestimmt durch das folgende קַיִץ Hochsommer, und was derselbe hervorbringt: Sommerfrüchte, besonders Feigen (vgl. Is. 16, 9. 2 Reg. 16, 1. Mich. 7, 1). Der Prophet sieht, ähnlich wie Jeremias 24, 1 ff., einen Korb voll reifer Früchte. Das Symbol wird ihm V. 2 dahin erklärt, dass die Ernte, d. h. das Ende — Wortspiel zwischen קַיִץ und קֵץ — für Israel angebrochen sei. — עוד עבור wie 7, 8 in dem Sinne: nicht mehr vorbeigehen ohne zu strafen, daher von 5, 17 nicht verschieden. Es gibt für das angedrohte Strafgericht keinen Aufschub mehr (zur Sache vgl. 2 Mos. 12, 12). — V. 3. הֵילִילוּ lautnachahmend. Die Lieder der Singenden heulen, d. h. Wehe- und Klagelieder ertönen, weil mitten in den Gesang das Gericht fällt, welches immer von Heulen und Weheklagen der Betroffenen begleitet ist (vgl. Matth. 24, 30. Os. 10, 8. Luc. 23, 30). — היכל. Der Singular wird kaum auf die Paläste der Grossen des Nordreiches passen (Keil, Or.), sondern auf den Tempel in Bethel (LXX, Hieron., Calm.). — ביום ההוא am grossen Erntetag, d. i. am Gerichtstag, an welchem das Schwert des Richters und der seine Befehle Vollziehenden reiche Ernte hält und Todtenstille eintritt (vgl. Jer. 8, 1 ff.). Die Collectivbegriffe פגר und מקום im Singular verstärken das drastische Bild: Leichenhaufen allerorts (vgl. 6, 9). — רב steht prädicativ. — הִשְׁלִיךְ ist nicht unpersönlich (Vat., Or.), auch nicht Imperativ (Chald., Merc.), sondern transitiv mit Jahve als Subject. Das Object dazu bildet das vorausgehende פגר; auch das folgende הס ist Object zu diesem Verbum und nicht Interjection wie 6, 10 (Keil, Umbr. u. a.), nicht adverbial: still, ohne Klagegesang (Or., Hitz.-St., Baur u. a.).

Der Sinn ist demnach: Jahve hat hingeworfen Leichen und Stille, d. h. Verödung.

V. 4—6. Der Vorwurf, welcher Aehnlichkeit hat mit den 2, 6—8 erhobenen Beschuldigungen gegen die Wohlhabenden, dass sie durch Wucher, falsches Geld und Gewicht die Armen bedrücken, steht mit der Zeitlage in Verbindung: die Noth der Armen reizt schnöde Habsucht zur Befriedigung derselben. Dieses Verhalten ist ein neuer Beweis für die Nothwendigkeit des kommenden Strafgerichtes. — השאפים. Angeredet sind die habsüchtigen Reichen; das Verbum bedeutet wie 2, 7 schnappen nach etwas, d. h. gierig verlangen, besonders nach dem Untergang und Verderben jemandes (vgl. Ps. 56, 2. 3; 57, 4), LXX: οἱ ἐκτρίβοντες, von שוף reiben, zerschlagen, zermalmen (Targ. דכא; vgl. 2, 7). Das Object des bösartigen Verlangens ist אביון. Worauf ihr Verlangen abzielt, gibt das andere Object לשבית an: aufhören wollen sie machen, zum Verschwinden bringen die Armen und Einfältigen, indem sie diese als Sklaven in ihren Besitz bringen. שבת im Hiph. in der Bedeu'tung: zu Ende bringen, verschwinden machen (wie Is. 16, 10. Prov. 18, 18. Ps. 46, 10). לשבית = להשבית. In dem hier gebrauchten Worte liegt eine Anspielung auf das שבת des folgenden Verses: zu den Sabbatbeschäftigungen der Getreidehändler gehört es, auf trügerische Mittel zu sinnen, durch welche Nothleidende um Habe und Freiheit gebracht werden können (zur Sache vgl. Is. 58, 3 ff.). — עֲנָוֵי von ענו (vgl. 2, 7) und Qeri עניי von עני gehen auf den Stamm ענה unterdrücken, zurück[1] und ergänzen sich in der Bedeutung, indem עָנִי mehr von der gedrückten Lage in physischer Hinsicht (arm, elend, gering), עָנָו in moralischer Beziehung (demüthig, sanftmüthig, πραΰς, mitis) gesagt wird, die Armen meistens die Bedrückten, und diese die Demüthigen sind. — לאמֹר kein lautes, sondern innerliches Reden, ein Denken (vgl. Ps. 10, 6. 11. 1 Mos. 44, 28 u. a.). — מתי. Die Frageform statt des Wunsches. — החדש. Der Neumond wurde als

---

[1] Vgl. König, Lehrgebäude II, 76.

der Anfang eines neuen Monats festlich begangen (vgl. 4 Mos. 10, 10) und mit reichlichern Opfern gefeiert (4 Mos. 28, 11 bis 15). Festmahlzeiten wurden veranstaltet, in der Regel sogar an den zwei ersten Monatstagen (vgl. 1 Reg. 20, 27. 34). Daher wird oft der Neumond als Fest neben dem Sabbat genannt (vgl. 1 Par. 23, 31. 2 Par. 2, 3. Esdr. 3, 5. Neh. 10, 34 u. a.). Wenn durch etwaige Aufeinanderfolge von Neumondfest und Sabbat die Unterlassung von Kauf und Verkauf mehrere Tage geboten war, so wird der sehnsuchtsvolle Wunsch, dass diese Tage vorüber sein möchten, noch mehr erklärt, wenn auch die Marktsperre Bedürfniss und Nachfrage steigern musste. Nach andern Erklärern (Theod., Hieron.) wünschen die Wucherer den Neumond vorbei, damit sie die monatlich zu zahlenden Zinsen und Zinseszinsen eintreiben könnten; Text und Context begünstigen diese Annahme nicht. — נַשְׁבִּירָה. Das Verbum denominativum von שֶׁבֶר, im Qal nur 1 Mos. 41, 56, bedeutet im Hiphil: Getreide verkaufen, besonders im Kleinverkauf (1 Mos. 42, 6. 5 Mos. 2, 28). — וְהַשַּׁבָּת. Das Sabbatjahr darunter zu verstehen (Cyr., Chald.), liegt dem Text ferne. Die Ungeduld der Kornwucherer ist nichts Seltsames (Wellhausen), sondern im Wesen des Habsüchtigen begründet: rem facias, rem, rem! In Palästina, welches bei regelrecht günstiger Witterung seinen Getreidebedarf selbst erzeugte, war nur der Arme gezwungen, vom reichen Grundbesitzer oder Handelsherrn Getreide zu kaufen. — וְנִפְתְּחָה־בַר Getreide (gedroschenes) öffnen, d. h. die Kornspeicher oder Kästen im Laden aufthun (1 Mos. 41, 56. Jer. 50, 25. 26). Die Vocalisirung בַר wie 5, 11 und Ps. 72, 16, sonst בָּר. Die vier mit לְ finale aufeinanderfolgenden Infinitive enthüllen die edlen Absichten, aus welchen die Getreideverkäufer nach Eröffnung des Marktes sich sehnen: sie wollen kleines Gemäss geben, den Preis erhöhen, falsch wiegen, den Armen um seine Freiheit bringen. Diese Handlungen bilden einen Klimax, eine ist schlimmer als die andere. — אֵיפָה. Das Epha ist wahrscheinlich deshalb genannt, weil es im Handel mit Körnern und Mehl das gebräuchlichste Gemäss war, annähernd ein Mass von 40 Litern. Zehn Epha gaben

einen Chomer oder Cor, während drei Sea ein Epha bildeten (vgl. 2 Mos. 16, 36. 4 Reg. 7, 1)[1]. — שקל Gewicht, besonders das zum Wiegen des ungeprägten Goldes und Silbers bestimmte, daher das als Kaufpreis für eine Ware gegebene Metall, Preis und Münze (vgl. 1 Mos. 23, 15. 16. 2 Mos. 21, 32; 30, 13 u. a.). — עות Piel: krumm machen, beugen. Das Verb hat einen Accusativ als Resultat und Instrument bei sich. Die Wage des Truges ist eine trügerische Wage, d. h. sie fälschen die Wage, so dass sie trügt. Den Gebrauch von falschem Mass und Gewicht verbietet 3 Mos. 19, 35 f. 5 Mos. 25, 13 f. — V. 6. לקנות. Zweck der wucherischen Handlungsweise ist, Arme und Einfältige in das Verhältniss der Leibeigenschaft und Knechtschaft zu bringen. — בכסף um Silber, d. h. um den in Geld zu erlegenden Preis, welchen die Lieferanten den Kaufenden machen. Das parallele: in Rücksicht auf (um) ein Paar Schuhe, bezeichnet sprichwörtlich einen geringen Preiswerth. Die beiden Ausdrücke zusammen besagen: um jeden beliebigen Preis. Die Schilderung des Treibens der Habsüchtigen hat Aehnlichkeit mit der in 2, 6. Dort sind aber die Richter und Regenten die Hauptpersonen, durch welche die Bedrückung der Armen bewirkt wird; hier sind es Getreideverkäufer, welche durch wucherisches Treiben die Dürftigen zu Schuldnern und dadurch aus freiem Willen oder unter gesetzlichem Zwange (vgl. 3 Mos. 25, 39. 47) für sich oder für andere zu Knechten und Leibeigenen machen. Sachliche Schilderung ähnlicher Verhältnisse vgl. Neh. 5, 1—11. — מפל־בר Getreide-Abfall, d. h. gutes Getreide gemischt mit Staub und Spreu. Sie verkaufen diese minderwerthige Ware als vollwerthiges Getreide.

V. 7—10. Das frevelhafte Verhalten fordert die Rache des Allerhöchsten heraus. Mit einem Schwure in feierlicher Weise wird die Strafe angekündigt. — בגאון. Der Schwurzeuge, mit ב ausgedrückt, ist die Person oder Sache, welche dem Schwörenden oder Beschworenen als das Höchste gilt (vgl. 1 Mos. 21, 23.

[1] Benzinger a. a. O. S. 184 f.

22, 16. Amos 8, 14). Daher schwört Gott bei sich, bei seinem Namen oder bei einer seiner Eigenschaften. Demgemäss wird von vielen Auslegern unter dem Ausdruck: beim Stolze Jakobs — Jahve selbst, sein Tempel, das den Israeliten gegebene Erbland u. dgl. verstanden (Calm., Lap., Baur, Schegg, Keil u. a.). Der Zusammenhang dagegen verlangt als Schwurzeugen das aufzufassen, was den Israeliten als das Höchste erscheint: Besitz von Macht und Reichthum, goldenen Kälbern und übermüthiger Trotz in Uebertretung der göttlichen Gebote gegen Bewucherung und Unterdrückung der armen Mitmenschen (Or., Troch., Cyr. u. a.). Danach wäre der Sinn des Schwures: so wahr Jakob übermüthig ist, so sicher werde ich nicht vergessen, ihn zu strafen. Verwandt mit dieser Sinnesfassung ist die Uebersetzung der LXX: καθ' ὑπερηφανίας, Vulgata: in (= contra) superbiam. Der Name Jakob mit Rücksicht auf die Abstammung von ihm und die Bewahrung seines Besitzthums: in der Nähe von Samaria lag Jakobs Eigenthum (1 Mos. 33, 19. Jos. 24, 32. Joh. 4, 5). — אשכח לנצח vergessen auf ewig, ist so viel als niemals bestrafen (vgl. Os. 13, 12). — V. 8. על זאת wird sich nicht auf den Inhalt des Schwures, die beschworene bevorstehende Bestrafung, beziehen (Knb., Keil), sondern formell auf das vorausstehende „alle ihre Thaten“ und materiell auf deren Gehalt, Vers 4—6; denn mit der Frage (V. 8) will bewiesen werden, dass das Gericht Gottes unbedingt in nächster Zeit kommen müsse (vgl. Jer. 5, 9. 29; 9, 8). Das Beben und Zittern der Erde ist Ausdruck des Schreckens über die Fülle der Frevel ihrer Bewohner und die Nähe des Gerichtstages. Der Gedanke ist wie Is. 13, 13. 24, 20. Os. 4, 1—3. — אבל וגו'. Infolge solcher Erscheinungen befällt Trauer die Bewohner des Landes; zur Bekehrung ist es zu spät (zum Gedanken vgl. Matth. 24, 30). — ועלתה. Subject dazu ist הארץ. Das Land wird verglichen mit dem Wasser (wie Is. 8, 7). Die Frageform erstreckt sich auch auf den zweiten Halbvers. — כאר nach Qeri, wie am Schlusse des Verses, gleich כיאר. Der Fluss ist der Nil. — כֻּלָּהּ. Das Suffix bezieht sich auf ארץ; die masso-

rethische Lesung ist gegen das συντέλεια der LXX, welchem einige Erklärer, wie Knb., den Vorzug geben wollen, festzuhalten. Der Prophet vergleicht die Bewegung der bebenden Erde mit der Erscheinung des Nilwasserstandes: wie der Fluss steigt, das ganze Land Aegypten überschwemmt, zurückfällt, so scheint die ganze Erdoberfläche diese Veränderungen beim Erdbeben mitzumachen (vgl. zum Gedanken Is. 8, 8). — ונגרשה. Die Bedeutung von גרש im Sinne von: aufgewühlt werden, aufwallen, ist durch Is. 57, 20 gesichert; es fehlt das Wort zwar hier in LXX und unten 9, 5, ist aber nicht glossirend, daher für ursprünglich zu halten (gegen Wellh.). — ונשקה. Diese Form entweder nach dialektischer, volksthümlicher Aussprache oder aus Versehen verschrieben für ונשקעה (Qeri) von שקע 9, 5 sinken, versinken — im Niphal nur hier — (Jer. 51, 64. Ez. 32, 14). Es ist Gegensatz zu עלה, nicht zu גרש. — V. 9. ביום knüpft an V. 7 an: am Gerichtstage, an welchem der Herr seines Schwures eingedenk ist. — והבאתי. Der Untergang der Sonne am Mittag und die nothwendige Folge davon, das entstehende Dunkel, deutet nicht auf eine eintretende Sonnenfinsterniss hin (Hitz., Wellh. u. a.), sondern der Ausdruck bezeichnet sprichwörtlich die unerwartete, plötzliche Verwandlung menschlichen Lebens und Glückes in sein Gegentheil (Knb., Keil, Calm., Hieron., Theod., Lap.), besonders als Folge göttlichen Gerichtes (vgl. Jer. 15, 9. Joel 3, 4. 4, 14. 15. 1 Reg. 2, 6). Scherzhaft sagt auch Horaz sat. I, 9, 72: huncine solem tam nigrum surrexe mihi? Der Gerichtstag Gottes ist für die Sünder wie der Todestag schwarz und finster; daher beim Endgericht die Lichtkörper ihre Leuchtkraft verloren zu haben scheinen (vgl. Matth. 24, 29. Marc. 13, 24. Joel 4, 15). — ביום אור. Der plötzliche Wandel des Lichtes zu der Tageszeit, wo die Lichtfülle der Sonne am grössten zu sein pflegt, in Finsterniss ist ein Beweis der Allmacht des richtenden Gottes (vgl. Is. 50, 2. 3). — V. 10. Erklärung und Wirkung des einbrechenden Strafgerichtes ist (vgl. V. 2) die Umstimmung der Fest- und Jubellieder in Klagegesänge und die Vertauschung der Festgewänder

mit Trauerabzeichen (zur Sache vgl. 5, 6. Os. 2, 13. Jer. 16, 9; 25, 10). Die allgemeine Landestrauer wird durch das dreimal gesetzte כל mit Nachdruck hervorgehoben. — שיריכם vgl. 6, 5. — שׂק das bei den Orientalen gebrauchte grobe und enge Buss- und Trauerkleid (vgl. 1 Mos. 37, 34. 2 Reg. 3, 31. 3 Reg. 20, 31. Esth. 4, 1 u. ö.). — קרחה. Ein Zeichen grosser Noth und tiefer Trauer ist das Ausraufen der Haare und Scheren einer Glatze (vgl. Mich. 1, 16. Is. 15, 2. Ez. 7, 18 u. ö.). — ושמתיה. Das Suffix geht nicht auf ein einzelnes Wort, wie קינה, אבל oder ארץ, sondern neutral auf den bezeichneten Noth- und Trauerzustand im allgemeinen. — כאבל יחיד. Die Trauer um den Tod des einzigen Sohnes (zu יחיד lässt sich leicht בן ergänzen) ist die eindrucksvollste und schmerzlichste, daher sprichwörtlich für den höchsten Grad derselben (vgl. Jer. 6, 26. Zach. 12, 10). Der Verlust des einzigen Sohnes ist ein unersetzlicher; gleichwohl ist die Trauer darüber nicht zu vergleichen mit jener, welche durch das Gericht Gottes über das sündige Land und seine Bewohner verhängt wird. — ואחריתה was zuletzt oder am Ende kommt, der endliche Ausgang (temporal wie Prov. 5, 4. Job 8, 7. 5 Mos. 32, 20. Jer. 5, 31). — כיום מר. Ein bitterer Tag ist der Gerichts- und Todestag (vgl. zur Sache 1 Reg. 15, 32. Eccl. 7, 27. Ps. 64, 4 u. a.).

V. 11—14. Ein weiteres Kennzeichen des nahenden Gerichtes ist das Verstummen der Prophetenstimmen. — לא־רעב וגו'. Das Verlangen nach Sättigung ist kein sinnliches, sondern auf geistigen Genuss gerichtet: das Orakel Jahves durch dessen Propheten zu vernehmen. Dass Gott seinen Propheten keine Offenbarungen mehr für die Zeitgenossen gibt, ist ein Zeichen, dass er von Israel nichts mehr wissen will, sondern dasselbe seinen Feinden preisgibt (vgl. 1 Reg. 28, 6. Os. 3, 4. Ez. 7, 26. Thren. 2, 9. Ps. 74, 9). In der That stand dem armen Zehnstämmereich beim Untergange Samarias und bei der Hinwegführung ins Exil kein Prophet Jahves tröstend und Hoffnung spendend zur Seite. Wahrscheinlich hat Osee die Katastrophe erlebt und dabei eine ähnliche Rolle gespielt

wie Jeremias in Juda (vgl. Jer. Kap. 42 und 43). — V. 12. ונעו. Der schwankende Gang ist (wie 4, 8) ein bezeichnendes Bild der Schwäche und Rathlosigkeit. — מים וגו'. Die Ortsbezeichnungen „von Meer zu Meer“ in Verbindung mit dem folgenden „von Norden“ und „von Sonnenaufgang“ sind gleichbedeutend mit den vier Himmelsgegenden. Das eine Meer ist das Mittelländische, das andere das Todte Meer, die West- und Südgrenze des Nordreiches (vgl. 4 Mos. 34, 3. 6). In seiner grossen Noth sucht das zeitgeschichtliche Israel in seinem Lande ein ihm passendes Prophetenwort, das heilsgeschichtliche auf der ganzen Erde (cf. S. Hieron.: toto orbe peregrini). — V. 13. התעלפנה, von עלף in Dunkel gehüllt sein, Hithpael: sich verhüllen, ohnmächtig hinsinken (vgl. 1 Mos. 38, 14. Jon. 4, 8). Mit einer gewissen Ironie wird das Verschmachten durch Durst von schönen Jungfrauen und von Jünglingen vorausgesagt, weil, wie V. 14 rügt, gerade die Blüthe der Nation den verkehrten Weg wandelt und Hilfe und Trost da sucht, wo nichts dergleichen gefunden werden kann. — באשמת ש'. Die Verschuldung Samarias ist nicht der Tempel der Aschera in der Hauptstadt Samaria (Hitzig, Schegg), sondern der Kälberdienst, welcher als חטא bezeichnet zu werden pflegt (vgl. 3 Reg. 12, 30; 15, 26. 34. Os. 8, 11. Mich. 1, 5 u. ö.). — דרך ב'. Der dritte Schwur: Es lebe der Weg nach Beerseba! wird nicht bloss auf die Wallfahrt als solche, als ein besonders frommes, durch langjährige Uebung geheiligtes Unternehmen zu beziehen sein (Knb., Or.), sondern auch auf die Gottheiten, welche auf dem Wege und am Endziel desselben verehrt wurden (Keil, Troch.); denn auch im Schwur der Moslim „bei der Wallfahrt“ (nach Mekka) gehört der Cult am Orte selbst zur Vollendung und Erfüllung des Schwurgelöbnisses. LXX: ζῇ θεός σου Βηρσαβέε, trifft den Sinn; daher ist die Conjectur Winklers[1] חי דדך „beim Leben des Genius von Beerseba“ unnöthig. — ונפלו וגו'. Dem Untergange des Zehnstämmereiches folgte keine Auferstehung; die Geschichte bestätigt dieses (zum Gedanken vgl. Is. 24, 20).

[1] Altoriental. Forschungen II, 194 f.

Kap. 9, 1—10. Mit der Erzählung einer letzten Vision wiederholt der Prophet die Verkündigung, dass Gott die Bestrafung des sündigen Israel definitiv beschlossen habe. Diese prophetische Rede — die neunte — zerlegt sich in die Strophe (V. 1—4), die Gegenstrophe (V. 5—8 [a]) und die Schlussstrophe (V. 8 [b]—10). Dem Schlusse V. 4 [b]: Ich richte meine Augen u. s. w., entspricht als Ende der zweiten Strophe 8 [a]: Siehe die Augen des Oberherrn Jahve u. s. w., wonach auch die Verseintheilung zu ändern ist.

V. 1. Ich sah den Oberherrn stehen über dem Opferaltare, und er sprach:
Zerschlage den Knauf, dass erzittern die Schwellen,
und zerbrich sie an aller Haupt;
und ihren Ueberrest tödte ich mit dem Schwerte:
nicht entflieht aus ihnen ein Entflohener,
und nicht entrinnt aus ihnen ein Entronnener!

V. 2. Wenn sie versinken im Scheol, von dort nimmt sie meine Hand,
und wenn sie steigen in den Himmel, von dort stürze ich sie herab.

V. 3. Und wenn sie sich verstecken in Karmels Haupt, von dort erspähe und greife ich sie,
und wenn sie vor meinen Augen auf dem Meeresgrund sich bergen,
(von) dort befehle ich dem Drachen, und er beisst sie.

V. 4. Und wenn sie gehen in Gefangenschaft vor ihren Feinden:
(von) dort befehle ich dem Schwerte, und es tödtet sie.
Ja, ich richte meine Augen auf sie zum Bösen und nicht zum Guten.

V. 5. Und wenn der Oberherr, Jahve der Heerscharen die Erde berührt,
da zerrinnt sie, dass trauern all ihre Bewohner,
[und steigt empor allzumal wie der Nil, und sinkt wie Aegyptens Strom].

V. 6. Er baut in den Himmeln seine Söller,
und sein Gewölbe — auf die Erde stützt er es;
[er ruft die Gewässer des Meeres
und giesst sie aus über der Erde Antlitz.
Jahve ist sein Name].

V. 7. Seid ihr, Söhne Israels, mir nicht wie die Söhne der Kuschiten? spricht Jahve.
Habe ich nicht Israel aus dem Lande Aegypten geführt,
und die Philister aus Kaphthor und Aram aus Kir?

V. 8a. Siehe die Augen des Oberherrn Jahve (gerichtet) auf das sündige Reich:
Ja, ich vertilge es von der Erde Antlitz.

V. 8b = V. 9. Jedoch nicht gänzlich vertilge ich das Haus Jakob, spricht Jahve.
Denn siehe! ich befehle und schüttle unter alle Völker das Haus Israel,
wie geschüttelt wird in einem Siebe, ohne dass ein Korn zur Erde fällt.

V. 10. Durch das Schwert sollen sterben alle Sünder meines Volkes,
die sprechen: Nicht wird uns erreichen und berühren das Böse.

V. 1—4. ראיתי. Im Vergleich zu den vorausgegangenen Visionen, in welchen dem Propheten unter einem Symbol die Absicht Gottes geoffenbart wird, schaut und erkennt er aus dem Thun Gottes selbst dessen Beschlüsse. Der Ort der Handlung ist nicht der Tempel zu Jerusalem (Merc., Hier., Keil, Knb. u. a.) — der Uebergang auf das Königreich Juda wäre zu plötzlich und ohne Zusammenhang mit dem Vorausgehenden —, sondern der zu Bethel (Lap., Cyr., Tir., Hitz., Or., die meisten neuern Interpreten). Warum soll das fünfte Schauen, durch welches die vier vorausgegangenen Visionen abschliessende Bestätigung finden, ausgedehnt werden auf die zwölf Stämme, während jene vier nur das Nordreich betrafen?

— המזבח. Der Artikel setzt einen bekannten Altar voraus; als solcher erscheint der von Jerobeam I. in Bethel für den Stierdienst aufgestellte Brandopferaltar (3 Reg. 12, 32. 33; vgl. Amos 3, 14). Die Prophezeiung gegen diesen Altar ist ähnlich der 3 Reg. 13, 3. 5. Der Tempel in Bethel war jedenfalls dem salomonischen in Jerusalem nachgebildet; der Brandopferaltar hatte seinen Platz vor dem Haupteingang desselben (vgl. 3 Reg. 8, 64. 4 Reg. 16, 14). Dass nur der eine Altar erwähnt wird, widerspricht nicht der 3, 14 gedachten Vielheit, welche selbst, wie zu Jerusalem an Festen mit zahlreichen Opfern, sich zur ideellen Einheit verbindet, sondern passt zur Situation. Jahve steht wie ein Opfernder auf dem schräg emporgeführten Aufgang zum Altare (vgl. 3 Reg. 13, 1. Ez. 43, 17). — הכפתור. Das Wort wird abgeleitet vom aramäischen כפת Früchte ansetzen[1]. כפתור soll die Frucht, ein apfelähnlicher Zierat sein (vgl. 2 Mos. 25, 31. 33 u. a.), daher Wulst, Knauf bedeuten. Wahrscheinlich ist aber das Wort von Kaphthorim (1 Mos. 10, 14) = Kretern abzuleiten, von denen die Juden diese Säulenzierde kennen lernten, weshalb dieselbe den Namen ihrer Vermittler erhielt. Metonymisch ist der Theil für das Ganze selbst gesetzt. Wenn der Tempel in Bethel dem zu Jerusalem nachgebildet war, so standen vor seinem Vestibulum ähnlich den Säulen Jachin und Boas in Jerusalem zwei solche Träger, von welchen der eine zerschlagen werden sollte. Der von Jahve zum Zerschlagen desselben Aufgeforderte ist entweder der Prophet (Hier., Cyr.), oder was besser zur Situation passt und zur Analogie mit ähnlichen Vorgängen (vgl. Ez. 9, 2. 7; 10, 2. Is. 6, 2. 7), ein Engel (Theodt., Merc., Troch., Keil u. a.), oder überhaupt die Werkzeuge des göttlichen Gerichtes. — הספים sind nach Iud. 19, 27. 4 Reg. 12, 10 u. a. St. gewöhnlich die Unterschwellen des Eingangsthores; der dabei stehende Artikel gibt einen generellen Sinn (Knb.): durch den Schlag erzittern alle Schwellen des ganzen Tempelgebäudes, und namentlich ver-

[1] König, Lehrgebäude II, 155. — Olshausen, Lehrbuch S. 409.

lieren mit dem Zusammenbruch eines Hauptpfeilers die über demselben ruhenden Schwellen und Gebälke ihren Halt und stürzen in die Tiefe. — וּבְצַעָם. Das Suffix bezieht sich dem Sinne nach auf Knauf und Schwellen, die verkürzte Form mit zurückgezogenem Accent steht für וּבְצָעֵם (Merc., Knb., Or. u. a.) mit prägnanter Kürze: Zerbrich sie (Schwellen und Säulen) auf aller Haupt, d. h. zerschmettere mit den Trümmern die Köpfe aller. Die zum Götzendienste vor und in dem Heiligthume Versammelten sollen unter den Trümmern des einstürzenden Baues ihren Tod finden. — ואחריתם nicht bloss in beschränktem, localem Sinne: die Hintersten, vom Einsturz nicht Betroffenen (Or.), sondern überhaupt reliquiae eorum. Durch den Schluss des Verses wird diese Fassung empfohlen: selbst wenn einer dem Verderben entronnen sich wähnt, wird das feindliche Racheschwert ihn erreichen (vgl. sachlich Jer. 25, 35). Die Strafandrohung erfüllte sich theilweise bei der assyrischen Invasion und Occupation. — Die Verse 2—4 entwickeln den Schlussgedanken von V. 1^{b}, dass dem Gerichte zu entgehen ein Ding der Unmöglichkeit sei, in hochpoetischer Form durch die Aufzählung der Orte, welche nach den kühnsten Voraussetzungen Flüchtlingen ein Asyl bieten könnten. Die furchtbare Allgewalt Gottes herrscht auf der Erde, über und unter derselben (vgl. Ps. 74, 13—17; 77, 17—20; 139, 7 ff. Jer. 23, 24). — בשאול. Scheol ist als Raum gedacht, in welchen man durch Einbruch gelangt und Versteck darin findet; daher חתר mit ב construirt (wie Ez. 8, 8; 12, 5 u. a). Die Ableitung des Wortes שאול ist zweifelhaft. Sachlich lässt es sich auf שאל fordern (vgl. Orcus), auf שאל = שעל hohl sein (= Hölle) oder שול schlaff herabhängen, Hades, Schattenreich zurückführen [1]. Scheol ist der Aufenthaltsort der Todten (Ez. 32, 18 ff. Is. 14, 9. Os. 13, 14) unter der Erde (Is. 57, 9. Ps. 86, 13); diametraler Gegensatz dazu ist der Himmel. Bei lebendigem Leibe dringt kein Erdenbewohner in diese Orte ein; selbst aber dieses Eindringen als möglich

[1] Vgl. die Lexika und A. Scholz, Commentar zu Hoseas S. 187.

gedacht, wird die gewaltige Hand Gottes die dort Eingedrungenen gewaltsam entfernen und ihres Versteckes berauben. Das wiederholte משם weist mit Nachdruck auf diese Eventualität hin. — V. 3. בראש הכרמל. Unter Gipfel des Karmel wird nicht das unbedeutende Karmel im Stamme Juda (vgl. Jos. 15, 25) gemeint sein können, sondern, wie schon der Artikel verlangt, das bekannte und berühmte Karmelgebirge im Nordreiche. Wie der Gegensatz בקרקע voraussetzt, muss es sich bei dieser Ortsbezeichnung um eine bedeutsame Höhe handeln, welche durch diese Eigenschaft ein schwer zu erreichendes Versteck bieten muss. Das Karmelgebirge gewährt zwar durch Höhlungen in seinem Innern Zufluchtsorte, sein langgestreckter, verzweigter Rücken ist aber weder von bedeutender Höhe, noch hat er erwähnenswerthe Asylstätten. Daher wird der Name Karmel wie 1, 2 im Sinne von ganz Palästina nach Jer. 2, 7; 50, 19 gebraucht und unter seinem Haupte oder Gipfel, welcher ein sicherer Bergungsort sein soll, die gewaltigen Spitzen des Libanon zu verstehen sein. — Das Verbum חפש, Piel: suchen, deutet an, dass der Gipfel des Berges nicht bloss als abgelegener, weit entfernter Ort, sondern auch als sicheres Versteck bietend gedacht wird. — בקרקע auf dem Boden des Meeres. קרקע ist dissimilirt aus קרקר, verwandt mit קור Ausgrabung, Tiefe [1]. Diese Tiefe mag eine sichere Bergung verheissen; der Allmächtige weiss die dort Verborgenen doch zu finden und zu richten. — את־הנחש. Der Artikel bezeichnet eine bekannte Schlange; dem Gedanken liegt die Vorstellung zu Grunde, dass auch der Leviathan, wie der Repräsentant der trotzigen Seeungeheuer und des Meeres selbst genannt wird (vgl. Ps. 74, 13. 14. Is. 27, 1. Job 26, 13), der stolze Feind Gottes und der Menschen, im Dienste des Allerhöchsten steht [2]. — V. 4. לפני. Selbst wenn sie in der Gefangenschaft, in Gegenwart der Feinde ihr Leben gesichert wähnen, schwebt über

[1] Vgl. König, Lehrgebäude II, 91.
[2] Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 81.

dem Haupte der Sünder unsichtbar das Schwert des Verderbens (zum Gedanken vgl. Ez. 5, 2. 12. Jer. 43, 11). — ושמתי וגו'. Das Richten der Augen auf jemand ist ein Zeichen von Aufmerksamkeit, und namentlich konnte der Israelit das Auge Gottes Frieden spendend (vgl. 4 Mos. 6, 24—26) auf sich ruhend denken. Gewöhnlich ist das nach anthropomorphistischer Ausdrucksweise Gott zugeschriebene Ansehen einer Person oder Sache ein Zeichen des Wohlgefallens und der liebenden Fürsorge (vgl. 1 Mos. 4, 4. 5. Is. 37, 17. Ps. 4, 7; 10, 1; 13, 4 u. v. a.), wie das Abwenden des Angesichtes Strafe und Verwerfung bedeutet (vgl. Os. 5, 15. Jon. 2, 5. Jer. 18, 17. Is. 59, 2. Ps. 13, 2 u. v. a.). Deshalb bemerkt hier der Prophet ausdrücklich, dass der besondern Aufmerksamkeit, welche von Gott Israel geschenkt wird, eine feindliche Absicht zu Grunde liege (zum Gedanken vgl. Jer. 21, 10; 44, 11. Ez. 14, 8; 15, 7). — עיני. Der Singular im collectiven Sinne stets in Verbindung mit שִׂים (vgl. 1 Mos. 44, 21. Jer. 24, 6; 40, 4).

V. 5—7. Durch den Inhalt dieser drei Verse wird dargelegt, dass es der Allmacht Gottes als des Gebieters von Himmel und Erde leicht sei, zu retten wie zu strafen. Die Construction und der Gedankenzusammenhang ist ähnlich wie 4, 13 und 5, 7. 8. Die gehäuften Gottesnamen und Prädicate heben hervor, wie wenig Mühe es dem Allmächtigen macht, die Oberfläche der Erde und deren Bewohner zu verändern. Da Amos 4, 13 und 5, 14 elohe zebaoth, 3, 13 elohe hazebaoth, hier Jahve hazebaoth sagt, so wird hier elohe ausgefallen sein, wie LXX zeigt: καὶ κύριος, κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ. Daher lässt sich aus diesem Mangel die Echtheit des Verses (Wellh.) nicht genügend bestreiten. — ואדני. Die Copula hat causative Bedeutung. — הנוגע. Das Particip vertritt die Stelle eines bedingenden Vordersatzes, mit ותמוג beginnt der Nachsatz. מוג bedeutet: aus einem festen Zustand in einen haltlosen, flüssigen übergehen. Das Imperfectum im Sinne des Aorists. Das Zerfliessen der Erde ist Folge der Furcht vor der Nähe des allgewaltigen Schöpfers und seines

Gerichtes (vgl. Ps. 46, 7. 2 Mos. 15, 15. Ez. 21, 20, zur Sache Is. 64, 7). Der Vergleich mit dem Nilstrom macht die Wahrheit anschaulich: gegenüber den Gesetzen Gottes ist die scheinbar feste Erdrinde veränderlich wie Wasser. Auffallend ist, dass dieses Bild, welches bereits 8, 8 verwendet ist, hier wiederkehrt. Schaltet man diesen Schluss wie den des folgenden Verses aus, welcher aus 5, 8 entlehnt ist, so erhält der Gedanke, dass Gott Herr Himmels und der Erde ist, eine einheitliche abgerundete Form: er berührt die Erde, sie fürchtet sich; er ist Baumeister des Himmels, das Gewölbe, welches Himmel und Erde zu verbinden scheint, ist sein Werk. — V. 6. מעלותיו wohl gleich עליותיו (Ps. 104, 3). — ואגדתו eigentlich: sein Geflochtenes, von אגד flechten, daher im Context: das Himmelsgewölbe. Dieser Ausdruck, für welchen gewöhnlich רקיע (vgl. 1 Mos. 1, 7. 14. 17. Dan. 12, 3) gesagt wird, stellt mit dem vorausgehenden plastisch die Thätigkeit des Baumeisters dar. — V. 7. Eine nothwendige Folge der Macht Gottes über Himmel und Erde ist, dass er nach seinem Belieben die Wohnplätze auf Erden vertheilt und die Theilnahme am Reiche Gottes (vgl. Act. 17, 24—26). Die Frage an die Israeliten, ob nicht auch sie, wie die Kuschiten, Gott angehörten, wird bejahend beantwortet mit dem Hinweis, dass Gott auch den Philistern und Syrern ihre Wohnplätze angewiesen habe, gleich wie er es mit den Israeliten selbst gethan. — בני כֻּשִׁיִּים, gewöhnliche Pluralform כּוּשִׁים (2 Par. 12, 3; 21, 16) oder כֻּשִׁים (Dan. 11, 43), Söhne der Nachkommen des Kusch. Dieser war ein Sohn des von Noah mit Fluch beladenen Kanaan (1 Mos. 9, 25; 10, 6). Seine Nachkommen hatten Wohnsitze besonders im heutigen Nubien[1] (1 Mos 10, 7), daher von LXX υἱοὶ Αἰθιόπων genannt. Sie gehören zu den verachteten heidnischen Völkerstämmen (vgl. 4 Mos. 12, 1). Wenn die Söhne Israels, die Bewohner des Nordreiches, mit ihnen gleich gestellt werden, so ist damit vorausgesetzt, dass beide Völker in ihrem sittlichen Werthe vor Gott

[1] Vgl. Sayce, Alte Denkmäler S. 43.

gleich sind, und das Bundesverhältniss zwischen Israel und Jahve keinen Vorzug mehr begründet. Daher wird auch im Gegensatz zu 2, 10 die Ausführung Israels aus Aegypten nicht als besondere Wohlthat Gottes erwähnt, sondern auf die gleiche Stufe gestellt mit dem Wohnsitzwechsel der Philister und Syrer. Es mag darin eine Andeutung liegen auf das heilsgeschichtliche Verhältniss, wonach die Heiden sogar vor Israel in das Reich Gottes eintreten. Die nebeneinander gestellten Gegensätze אתם לי trennen die Parallelen bene Kuschijim und bene Iisrael. — פלשתיים vgl. 1, 8. — מכפתור. Unter Kaphthor verstehen LXX, Vulg., Syr., Targ. die Landschaft Kappadocien, vielleicht verführt von der Aehnlichkeit der Namen, oder weil man den Wohnsitz der Kasluchim, welche 1 Mos. 10, 14 neben den Pelistim und Kaphthorim genannt werden, für das kleinasiatische Kolchis hielt. Diese Ansicht ist als unhaltbar längst aufgegeben. Neuere Bibelforscher, wie Dietrich[1], Ebers[2], Sayce[3], folgern aus der Ableitung, welche sie Kaphthor geben — καπτʿωρ Land des Hor (Dietr.), Kaf-t-ur das grosse Kefa (Eb.) oder Keftur das grosse Keft (S.) —, es sei mit Kaphthor das ägyptische Deltaland bezeichnet. Die Ableitung wird von den Aegyptologen bezweifelt. Nach Jeremias 47, 4 ist Kaphthor eine Insel. Cypern dafür zu halten (J. D. Michaelis), widerspricht dem biblischen Sprachgebrauch, nach welchem diese Insel von der Stadt Kittion (Cittium) und deren Bewohnern benannt wird. Bei Ezechiel 25, 16 und Sophonias 2, 5 werden zu den Philistern auch die Kreter oder Kretäer gerechnet, und zur Zeit des Königs David (1 Reg. 30, 14. 16) gehören Kreter zu den Bewohnern des Süd-Philisterlandes. Daher wird Kaphthor identisch sein mit der Insel Kreta. Von da eingewandert erscheinen sie in Unterägypten (1 Mos. 10, 14. 2 Mos. 13, 17) und an der Südspitze von Phönicien (5 Mos. 2, 23). — מקיר vgl. 1, 5. — עיני. Die Augen des Herrn sind gerichtet und ruhen, wie

[1] In Merx' Archiv 3. Heft, S. 313 ff.

[2] Aegypten und die Bücher Mosis S. 130.

[3] Alte Denkmäler S. 44.

V. 4, auf dem sündigen Reiche in malam partem. Das sündige Reich ist als ein bekanntes, wie der Artikel sagt, das der Zehnstämme. Seine Sünden hat der Prophet wiederholt aufgezählt und gerügt. Was von ihm in concreto gilt, findet in heilsgeschichtlichem Sinne seine Geltung bei Wiederkehr gleicher Voraussetzungen.

V. 8[b]—10. Die Strophe hängt mit der vorausgehenden in der Weise zusammen, dass dort die Titel des göttlichen Richters und die Strafe gesetzt sind, hier folgt unmittelbar und unvermittelt nach der Strafe die Begnadigungs-Sentenz (vgl. zum Gedanken Joel 2, 18). Die Verse 8—10 wegen der darin enthaltenen Begnadigung der Gerechten als unecht verdächtigen (Wellh.), ist eine Verkennung der richterlichen Thätigkeit Gottes. Der unbussfertige Sünder verfällt dem gerechten Gerichte Gottes und geht zu Grunde (Ps. 1, 5. 6; 37, 20. Jer. 46, 21. Is. 30, 15. 19. Ez. 18, 30 u. v. a.). Der Bussfertige wird gerettet (Ez. 18, 31 f. Jer. 18, 12; 26, 19. Os. 6, 1. 2. Zach. 1, 3. 4 u. v. a.). — אפס כי. Ende insofern dass, daher im beschränkenden Sinne: nur (wie Iud. 4, 9. 4 Mos. 13, 28. 5 Mos. 15, 4). — בית יעקב. Das Haus Jakob ist seinem Umfang nach gleich dem Nordreiche; es ist contextwidrig, an die zwölf Stämme zu denken. Denn auch in der Einschränkung wird das שמד aufrecht erhalten, nur wird das völlige Vertilgen, von welchem das Königreich, die politische Einheit, betroffen wird, nicht ausgedehnt auf alle Individuen. οἶκος Ἰακώβ = υἱοὶ Ἰ. (zum Gedanken vgl. Is. 28, 24—28. Jer. 5, 18; 30, 7. Ez. 14, 21 f.). — V. 9. כי־הנה gibt unter einem Bilde die Art und Weise an, wie der zu verschonende Theil der Kinder Jakobs unter der Fürsorge Gottes erhalten wird. — מצוה. Die Partic.-Construction wie 6, 11. Den Befehl erhalten wie V. 3 die Vollzieher der göttlichen Gerichte; sie handeln als Organe des Willens Gottes, daher mit der ersten Person הנעותי fortgefahren wird; dieses Verbum, 4, 8; 8, 12 intransitiv hin- und herschwanken, hat im Hiphil die transitive Bedeutung: hin- und herschütteln. — כברה, ἅπ. λεγ. ein Sieb, von כבר flechten. Das Sieb ist so eingerichtet, dass kein voll-

wichtiges Korn durchfällt. St. Hieronymus (Expos. in XII proph.) bemerkt: Ipse (Deus) pro magnitudine sua utraque manu tenens margines terrae quasi cribrum huc illucque concutiet, ut paleis ac sordibus peccatorum in terram cadentibus purum frumentum remaneat, quod condatur in horrea. Das Sieb ist die Heidenwelt, unter welche Israel gestreut wird; was im Sieb durchfällt, Spreu, Staub, taube, halbentwickelte Körner, geht zu Grunde. Die Körner, d. i. die guten und frommen Israeliten, gehen im Exil nicht verloren, sondern werden erhalten (Knb.). Der Gedanke gilt auch im eschatologischen Sinne vom Weltgericht (vgl. Is. 27, 12. Mich. 2, 12). Auf die Erde fallen ist gleichbedeutend mit zertreten werden und umkommen (vgl. 1 Reg. 26, 20. Luc. 8, 5). Die Imperfecta יְנוּעַ und יִפּוֹל im gnomischen Sinn. — צְרוֹר eigentlich: Verbundenes, Bündel, dann Stein (2 Reg. 17, 13), Korn. — V. 10. בַּחֶרֶב durch das Schwert des Gerichtes (vgl. Is. 27, 1). — הָאֹמְרִים. Die Sünder (vgl. V. 9: das sündige Königreich) sind diejenigen, welche ihr Heil anderswo, nur nicht in Gott suchen. Ihre Aeusserung: „Nicht berührt uns Unheil", verräth falsche Zuversicht (vgl. 5, 18; 6, 13), sowie Unglauben an die Gerechtigkeit Gottes und an die Worte seiner Propheten. Zu allen Zeiten treibt frevelnder Uebermuth zu solchen Reden (vgl. Os. 10, 3. Jer. 6, 10. 14; 12, 9. Soph. 1, 12. Ps. 10, 6. Zur Sache vgl. Luc. 17, 26—30). — וְתַקְדִּים. Das Hiphil in der Bedeutung, welche das Piel häufig hat: vorne sein, entgegenkommen (Ps. 18, 6. 19; 59, 11; 95, 2 u. a.). Das daneben stehende בַּעֲדֵינוּ ist aber von תַגִּישׁ abhängig. Auch von נגשׁ ist das Hiphil gleich dem Qal gebraucht. In den beiden Hiphilformen ist medial oder reflexiv der Gedanke enthalten: das Böse naht sich nicht und rückt nicht vor bis zu uns. — הָרָעָה das Böse, vom Endgericht, dem malum κατ' ἐξοχήν (vgl. Jer. 5, 12. Mich. 2, 3).

Durch den Trostgedanken, dass beim Gerichte von der sündigen, zum Untergange verurtheilten Menge Begnadigte übrig bleiben, wird die Verheissungsverkündigung an das Haus David vermittelt, welches seit alter Zeit bei den Propheten den Mittel- und Sammelpunkt aller Verheissungen bildet.

Schluss (9, 11—15).

In den letzten Versen seines Buches verheisst der Prophet dem Davidschen Königshause glänzende Restitution und grossartige Ausdehnung seiner Herrschaft, sämtlichen Stämmen Israels friedlichen und dauernden Besitz ihres mit reichsten Naturgaben beglückten und gesegneten Landes. Gleich allen Abgesandten des wahren Gottes ist der Prophet überzeugt, dass die Trennung vom Davidschen Königshause keinen bleibenden Bestand haben solle. Dass diese Hoffnung nicht im engen Rahmen der Geschichte sich verwirklichen könne, sondern im messianisch-heilsgeschichtlichen Sinne, wird aus der Erklärung der Verse hervorgehen.

V. 11. An diesem Tage richte ich auf die Hütte Davids, die zerfallene,
und vermaure ihre Risse und richte auf ihre Trümmer,
und baue sie wie in der Vorzeit Tagen.

V. 12. Damit sie besitzen den Rest Edoms und alle Völker, über welche angerufen ist mein Name —
Jahve spricht's und führt es aus!

V. 13. Siehe! Tage kommen, spricht Jahve:
da berührt der Pflüger den Schnitter und der Kelterer den Sämann,
und es träufeln Most die Berge und alle Höhen triefen.

V. 14. Da wende ich die Gefangenschaft meines Volkes Israel,
und sie bauen auf verwüstete Städte und wohnen darin,
pflanzen Weingärten und trinken ihren Wein,
legen Gärten an und essen deren Frucht.

V. 15. Da pflanze ich sie auf ihren Boden,
und nicht werden sie ausgerissen aus ihrem Lande,
welches ich ihnen gegeben habe —
gesagt hat es Jahve, dein Gott.

V. 11 u. 12. Verheissung an die Nachkommen Davids. — ביום ההוא. Dieser Tag, von dem der Prophet hier redet,

ist die Zeit des Gerichtes, wo Gott seine Drohungen sowohl als auch seine Verheissungen erfüllt; besonders weist der Ausdruck auf messianische Zukunft hin (vgl. Jer. 23, 5 u. v. a.). — סכת דויד Hütte, nicht Palast Davids, nach den im folgenden bemerkten Zuständen auch nicht Zelt Davids, kann im figürlichen Sinn das geschwächte Königthum Davids in politischer wie religiöser Beziehung bedeuten. Der Palast Davids, d. h. die Königsherrschaft Davids in ihrer Ausdehnung über die zwölf Stämme, theokratisch bestätigt und mit der Garantie auf bleibenden Bestand ausgestattet (2 Reg. 5, 2; 6, 21; 7, 12 ff.), verwandelte sich in eine unscheinbare Hütte, als die zehn nördlich wohnenden Stämme ihr Erbe an David aufgaben (3 Reg. 12, 16) und eine anti-Davidsche Dynastie gründeten. Die Kriege, welche das legitime Davidsche Königshaus zur Selbsterhaltung mit dem Nordreiche und mit seinen Verbündeten führen musste, verursachten dem schwachen Staatswesen Risse und Sprünge. Auch die Zahl derjenigen, welche in den Davidisch-messianischen Verheissungen ihr Heil suchen und zu den Verschonten gehören, ist eine so kleine, dass sie sozusagen in der vernachlässigten Hütte, d. i. unter dem Schutze des Hirten David, Raum finden. Das Bild von der Hütte erinnert an das von Isaias 11, 1. 10 gebrauchte. — את־פרציהן. Der Plural des Suffixes dürfte Schreibfehler und das Schluss-Nun zu streichen sein, wenn man dazu nicht חומות (Neh. 2, 13) als Theile der סכה sich denken will; bei הרסתיו = הריס' steht das Sufixum generis masc., als wenn בית vorausginge. Der Wechsel in Zahl und Geschlecht der Suffixa ist wohl Absicht, um den bildlichen und vielseitigen Sinn von „Hütte“ anzudeuten. — In בניתיה bezieht sich das Suffix auf סכה; der allgemeine Begriff בנה gibt nach den Begriffen גדר und קום, welche die Restauration im einzelnen erkennen lassen, das Gesamtresultat: der (bessernde Wieder-) Aufbau ist vollendet. — כימי עולם iuxta dies antiquitatis, gleichbedeutend (Is. 51, 9. Jer. 46, 26) mit ימי קדם die Tage langer Vergangenheit, in welchen dem Davidschen Königshause Herrschaft und Bestand versprochen wurde, fest-

stehend עד־עולם (2 Reg. 7, 16. 18). — V. 12. יירשו. Das Subject dazu ist aus dem Inhalt des vorigen Verses zu entnehmen, es sind die Bewohner der Hütte Davids, d. i. die Davididen. — שארית אדם. Die Verheissung, dass zum Erbbesitz des Davidschen Königshauses der Rest von Edom gehören werde, wird mit dem Hinweis auf die historischen Daten (Edom durch David unterworfen [2 Reg. 8, 14. 3 Reg. 5, 1], wieder selbständig geworden [4 Reg. 8, 20], von König Amazias zum Theil wieder gewonnen [4 Reg. 14, 7], von Feinden verwüstet [Amos 1, 11]) nicht genügend erklärt. Wenn man nicht der Vorlage der LXX den Vorzug geben will, so erscheint Edom hier genannt als der ärgste und erbittertste Feind des jüdischen Namens (vgl. 4 Mos. 20, 14 ff. 1 Reg. 14, 47). In Parallele mit dem Folgenden: alle Heidenvölker, besagt der Vers, dass die Ausdehnung der neu hergestellten Herrschaft qualitativ und quantitativ die denkbar grösste sein wird, weil sie Feinde und Fremde umfasst. — אשר וגו׳. Die Redensart: nach jemand sich benennen, nach jemandes Namen benannt werden, jemandes Namen über sich anrufen, bedeutet, von Sachen wie von Personen gesagt, dass die so Genannten demjenigen, nach welchem sie genannt sind, angehören, als sein Eigenthum sich betrachten, daher auch seinen Schutz beanspruchen (vgl. 5 Mos. 28, 10. 2 Reg. 12, 28. 3 Reg. 8, 43. Is. 4, 1; 44, 5; 63, 19. Jer. 7, 10; 14, 9; 15, 16 u. a.)[1]. Wenn die Heidenwelt nach dem Namen Jahves sich benennt, so ist dieselbe gleich Israel das Volk Gottes geworden. — נקרא im Sinne des Futurum exactum, weil die Benennung nach Jahve als Rechtstitel für die künftige Besitznahme als vollendet vorausgehen muss. Die Erfüllung der Weissagungen, welche in V. 11 und 12 enthalten sind, finden nur wenige Erklärer in zeitgeschichtlichen Ereignissen, wie in der Rückkehr aus dem babylonischen Exil oder unter der Regierung des Königs Ezechias von Juda, welcher nach der assyrischen Wegführung die Reste Israels aufgenommen habe. Das gewaltsame Verfahren des Hyrkanus,

[1] Vgl. Hummelauer, Bibl. Studien III. Bd., 2. Heft, S. 17.

welcher die Edomiten seiner Herrschaft unterwarf und ihnen die Beschneidung aufzwang[1], folgte wahrscheinlich aus der engherzigen Auslegung unserer Prophetenstelle. Die meisten ältern und neuern Ausleger fassen die Verse im messianischen Sinn (vgl. Chald., Hieron., Knb., Keil, Or. u. v. a.). Der Talmud (Tractat Sanhedrin 96[b]) legte dem Messias den Namen בר נפלין filius cadentium bei, mit Berufung auf unsere Stelle, wenn auch, wie Levy[2] bemerkt, בר נפלי παῖς νεφέλης nach Daniel 7, 13 zu lesen sein wird. Im Lichte neutestamentlicher Offenbarung erklärt der Apostel Jacobus auf der Synode von Jerusalem die Weissagung des Amos in ihren Anfängen erfüllt mit dem Eintritt der Heidenwelt in die christliche Kirchengemeinschaft. Ohne die Anforderungen des jüdischen Ceremonialgesetzes, vor allem die Beschneidung auf sich nehmen zu müssen, bilden die Heiden im Verein mit den an Christus glaubenden Juden das Volk Gottes (Act. 15, 14 ff.). Bei der Beweisführung für diese Auffassung verwendet der Apostel den vom massorethischen Text abweichenden der griechischen Uebersetzung: ὅπως ἂν ἐκζητήσωσι τὸν κύριον οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἔθνη (die Abweichungen von der Lesung des massorethischen Textes erklären sich leicht: יירשו = ידרשו und אדם = אֱדֹם). Der Gedanke, dass auch die Heiden bei dem Gotte Israels ihr Heil suchen und mit seinem Volke vereinigt werden, ist Gemeingut aller Propheten (vgl. Is. 2, 2—4; 11, 12; 19, 21 ff.; 23, 18; 49, 6. 22 f. Kap. 54. Jer. 12, 14—16. Mich. 4, 2; 5, 6; 7, 12. Soph. 3, 9. Zach. 8, 7. 22 u. a.). — עֹשֶׂה זאת. Die Berufung auf Jahve als denjenigen, welcher die Prophezeiung ausführt, bestätigt die Wahrhaftigkeit derselben und ihr sicheres Eintreffen (vgl. Ez. 22, 14. Ps. 86, 10 u. a.).

V. 13—15. Entsprechend der Macht und Grösse, welche dem wieder entstandenen Reich Davids verheissen wird, schildern die Schlussverse den innern Wohlstand und den dauernden Frieden der Bewohner dieses Reiches. Das Zu-

---

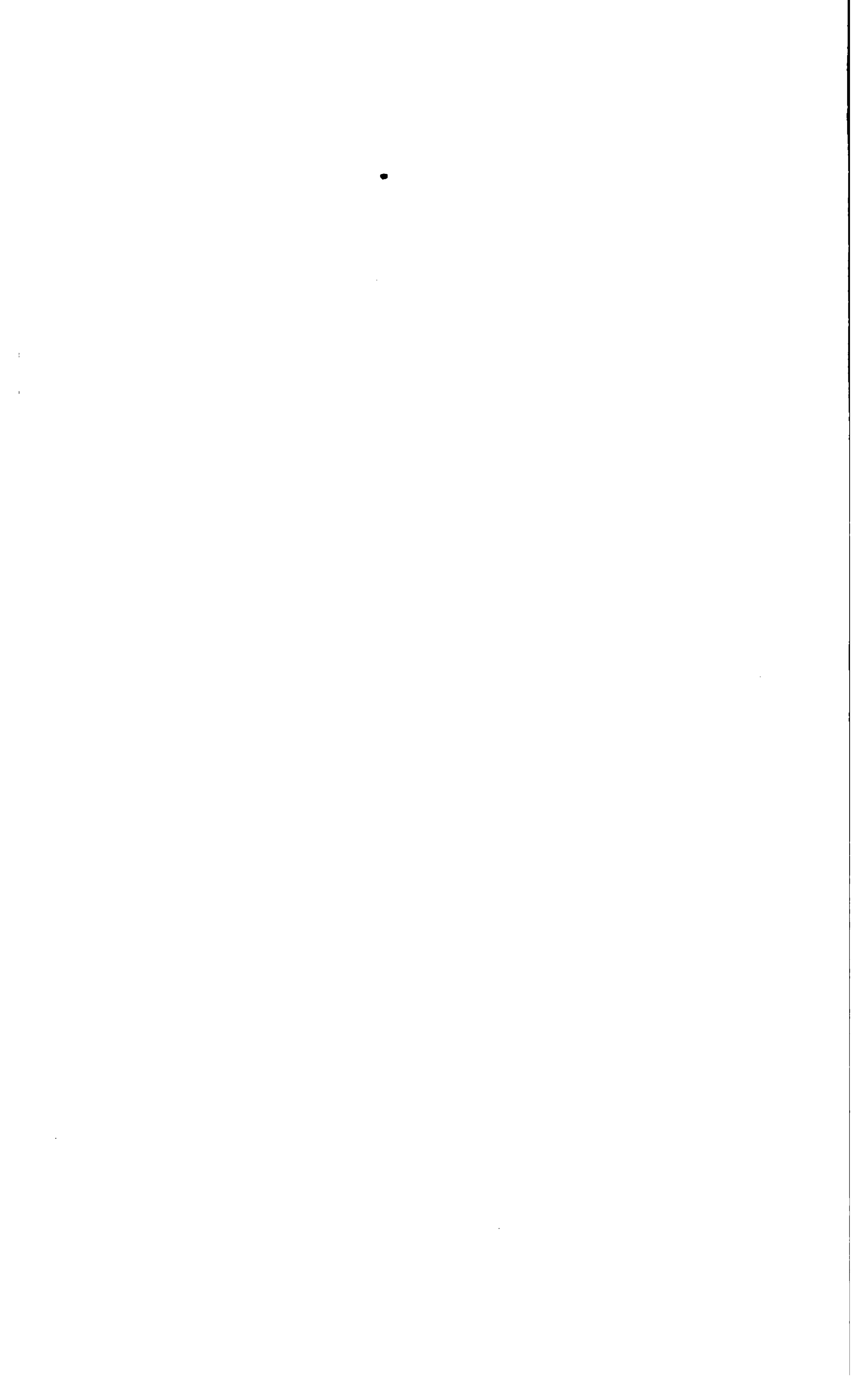
[1] Flav. Jos., Antt. ed. Niese, 13, 9, 257 sq.

[2] Neuhebr. u. chald. Wörterbuch unter נפלי.

kunftsbild, welches der Prophet V. 13 von der ausserordentlichen Fruchtbarkeit des Landes entwirft, hat zur Voraussetzung den Gedanken, welcher 3 Mos. 26, 3—13 ausgesprochen ist. Der reiche Erntesegen ist nämlich eine Frucht des Gehorsams gegen den Bundesgott, ein sprechender Beweis, dass die Gesegneten das Volk Gottes sind. — הנה. Ankündigung einer neuen Wahrheit. — ימים ב'. Verheissungsformel heilsgeschichtlicher künftiger Ereignisse (vgl. 4, 2). — ונגש וגו'. Wenn Aussaat und Ernte einander ohne Stillstand ablösen, so ist die Fülle des Segens unerschöpflich. Dieser hyperbolisch beglückte Zustand des Landes ist Symbol der messianischen Zeit, wie der Wiederherstellung Israels im messianischen Sinn (vgl. Ez. 28, 25. 26; 36, 26—30. 35. Is. Kap. 35. Jer. 32, 42 ff. Joel 2, 23—27. Mich. Kap. 4. Zach. 8, 12; 9, 17 u. a.). — במשךְ הזרע wörtlich: den Samen ziehen, d. h. in lange Furchen streuen. — והטיפו וגו'. Selbst die unfruchtbaren Kahlhöhen (vgl. Jer. 4, 11; 3, 2. 21. Is. 41, 18) und Hügel in der Wüste (Jer. 12, 12. Is. a. a. O.) überströmen von den herrlichen Erzeugnissen des Weinstockes, womit sie bepflanzt sind. Die von dem Lande der Verheissung (2 Mos. 3, 8) gepriesene Fruchtbarkeit wird in messianischer Zeit übertroffen wie der Schatten vom Bilde. — תִּתְמוֹגַגְנָה. Das Hithpolel (wie Nah. 1, 5. Ps. 107, 26) gleich dem Qal (Amos 9, 5 u. a.). Der Prophet Joel erklärt 4 (3), 18 das Wort, wohl mit Bezug auf 2 Mos. a. a. O., durch den prosaischen Beisatz: sie laufen von Milch[1]. LXX: βουνοὶ σύμφυτοι ἔσονται, welcher auch der Chaldäer und die lateinische Vulgata folgen, erklärt sich durch Ableitung von נטע. Der Sinn erleidet keine wesentliche Aenderung. — V. 14. וְשַׁבְתִּי causativ wie Hiphil. שוב שבות bedeutet, wie der Zusammenhang ergibt und zahlreiche Parallelen lehren (vgl. 5 Mos. 30, 3—5. Jer. 30, 3. Ez. 16, 53. Joel 4, 1. Os. 6, 11 u. a.) nicht bloss die Rückkehr aus dem Exil, sondern völlige Wiederherstellung, bleibende restitutio (vgl. Knb., Keil u. a.), nicht im politischen, sondern

[1] Vgl. A. Scholz, Commentar zu Joel S. 89. Hoffmann a. a. O.

heilsgeschichtlichen Sinne. — ובנו וגו׳. Hatte der Prophet 5, 11 gedroht, dass der Genuss ungerecht erworbener Häuser und Weinberge zur Strafe ihren Besitzern entzogen werden solle, so verheisst er den Begnadigten Erfolg ihrer Arbeit und freudigen Genuss ihres Besitzes als sprechenden Beweis der völligen Wendung ihres Geschickes und der Umkehr des Fluches in Segen (vgl. zur Sache und zum Gedanken 5 Mos. 30, 9. Is. 65, 21—23. Jer. Kap. 23. Os. 2, 1. 2. 21—25 u. a.). — V. 15. ונטעתים. Auch das Bild des Anpflanzens und nicht mehr Ausrottens sagt, dass gnadenreich Israels Geschicke sich gewendet haben (vgl. 2 Mos. 15, 17. Jer. 24, 6; 42, 10 u. a.). Die Nachkommen Jakobs sind der auserwählte Weinstock, welchen Gottes Vorsehung im Verheissungsland feste Wurzeln schlagen und sich ausbreiten liess (Is. 5, 1—7. Ps. 80, 9—12. Rom. 11, 17). — אשר נתתי. Die Erwähnung, dass das Land, in welchem die Heimgekehrten bleibenden Aufenthalt erhalten, von Gott gegebenes sei, ist eine Erinnerung an die Bundestreue Gottes. Die völlige Erfüllung der grossartigen Verheissungen, welche die Verse 11—15 enthalten, erfolgte nicht zeitgeschichtlich, sondern heilsgeschichtlich mit der Gründung des Messiasreiches im Neuen Bunde!



Bis jetzt liegt vollständig vor:

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

Die einzelnen Hefte enthalten:

— 1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (X u. 160 S.) *M.* 2.50.

„. . . Prof. Bardenhewer hat die Oberleitung der Redaction übernommen und mit einer Abhandlung aus seiner eigenen Feder über die Geschichte der Deutung des Namens Maria die ‚Studien' in der denkbar vortheilhaftesten Weise eröffnet. . . . Die methodische Behandlung eines Themas wie des von Bardenhewer gewählten ist nicht nur für Theologen, sondern auch für Philologen, Literar- und Culturhistoriker in hohem Grade lehrreich. Denn die Geschichte der Deutung des Namens Maria birgt ein gutes Stück der Geschichte der Marienverehrung in sich, über deren Bedeutung für die Culturgeschichte des Mittelalters man wohl kein Wort zu verlieren braucht. — Wir wünschen den ‚Biblischen Studien' von Herzen einen gedeihlichen Fortgang!"

(Allgemeine Zeitung. München 1895. [Nr. 300.] Beilage Nr. 250.)

— 2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.

— 3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (VIII u. 150 S.) *M.* 3.

— 4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *F. Leitner.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464 S.) *M.* 10.

Die einzelnen Hefte enthalten:

— 1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *B. Bartmann.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (X u. 164 S.) *M.* 3.20.

— 2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. *A. Bludau.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (XII u. 218 S.) *M.* 4.50.

— 4. Heft: **Die Metrik des Buches Job** von Prof. Dr. *P. Vetter.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (X u. 82 S.) *M.* 2.30.

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476 S.)

Die einzelnen Hefte enthalten:

— 1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Prof. Dr. *K. Rückert.* Mit einem Plan. Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (VIII u. 104 S.) *M.* 2.80.

— 2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (X u. 132 S.) *M.* 2.80.

— 3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr. *N. Peters.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (XII u. 70 S.) *M.* 2.30.

— 4. Heft: **Der Prophet Amos.** Nach dem Grundtexte erklärt von Dr. *K. Hartung.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. (VIII u. 170 S.)



